
Introdução à Metafísica
Tomista III
Miguel Grosso

# Introducción a
# Metafísica Tomista III

## El ser

Es

## El ser

Miguel Grosso

Primera edición de 2021

grossomiguel2005@yahoo.com.ar
Publicación independiente


Título original: Introducción a la Metafísica Tomista III
Autor: Miguel Grosso (2020)

# TABLA DE CONTENIDO

# INTRODUCCIÓN

Por tanto, es evidente que corresponde a una sola Ciencia estudiar lo que es, como algo que es, y los atributos que le pertenecen como algo que es; y es evidente que tal ciencia estudia no sólo las entidades (sustancias), sino también los atributos que les pertenecen, los ya mencionados y también sobre nociones como antero-posterior, género-especie, todo-parte y las demás de este tipo. . [1]

El ser es el centro de la metafísica. El punto de partida de tu reflexión. El punto de llegada de su atención. Develar el ser, conquistarlo, adquirir conocimiento de lo que es.

El ser es la noción más universal que existe.

A los ojos de la escuela tomista, el ser es el primum cognitum, en este sentido: que nada puede ser conocido por la inteligencia -ni siquiera nada- sino bajo la dependencia de esta idea inicial que, como un contenedor vago y confuso, encierra y trae. juntos todos los demás. [dos]

El ser es el problema central de la metafísica. Como mencionamos en el Capítulo 3 del primer libro de esta Serie:

El problema del ser ha sido y seguirá siendo el gran problema de la filosofía, el eje en torno al cual gira todo.[3]

La realidad es el ser. La nada es ajena a la realidad. Entonces, la realidad es problema central da metafísica.

El ser es la noción primera y más evidente de todas, ya que a su luz se aclaran todos los demás conceptos. Por tanto, es imposible definir el ser: no hay noción genérica más evidente y superior a él para definirlo. Sólo podemos aclarar esta noción si somos precisamente conscientes de ella. Ser es algo que es, una manera de ser o existir. [4]

En la historia de la filosofía podemos distinguir tres concepciones diferentes del ser. [5] A saber:

1. Puro devenir sin ser (heracliteísmo). Nos remontamos a Heráclito como su máximo exponente, replicado por la filosofía moderna en el idealismo y el fenomenalismo.

2.Ser sin devenir (eleatismo). Volvemos a Parménides como su máximo exponente, y a sus tesis, defendidas por monistas y panteístas de todas las épocas.

3.Ser y devenir (realismo). Nos remontamos a Aristóteles y su filosofía del acto y la potencia; Filosofía ontológico-dinámica que supere esta visión de la realidad como cambio permanente y su contraria, la del Ser inmutable. Allá vamos por el tomismo.

Con el heracliteísmo y el eleatismo nos encontramos ante dos doctrinas capitales en el origen del filosofar griego presocrático que:

constituyen dos modelos primordiales, y a la vez opuestos, que determinaron decisivamente todo el pensamiento posterior -que, en este sentido, puede describirse como una serie de posibles compromisos o transacciones entre estos dos modelos-. [6]

Analizaremos a continuación cada una de estas doctrinas, introduciendo también la platónica, que se encuentra a medio camino entre Parménides y Aristóteles. Veremos cómo Platón, con su kosmos noetos y el "mito de la caverna", oscila entre el realismo extremo de Parménides y el realismo moderado de Aristóteles.

# Primera parte

# Ser en la filosofía griega

# 1. HERÁCLITO: PURO DEVENIR SEM SER

El asombro fue uno de los motivos que llevó a los griegos a filosofar. En primer lugar, el asombro ante el cambio; es decir, por el hecho de que las cosas pasan del ser al no ser y viceversa.

Heráclito (alrededor de 544-484 a. C.) fue un noble de la ciudad de Éfeso, una ciudad de Jonia, en la costa occidental de Asia Menor (actual Turquía). En su familia la posición de Basileus era hereditaria, pero Heráclito se la cedió a su hermano.

Hombre de genio, amigo de la soledad y enemigo de la multitud, de temperamento melancólico, parecía querer expresar sus pensamientos sólo a unos pocos. Su estilo era lapidario y ha llegado hasta nosotros conservado en varios fragmentos.

Diógenes Laercio (IX, 6) atribuye a Heráclito una obra titulada "Sobre la Naturaleza" -título también utilizado en relación con otros presocráticos-, que estaba dividida en tres partes: "Sobre el universo", "Sobre la política", "Sobre la Teología". ", pero es dudoso que, si Heráclito escribiera tal obra, se dividiría de esta manera; Es más probable que la división en cuestión provenga de una compilación alejandrina que utilizó la división estoica de la filosofía en tres partes (Kirk y Raven). En cualquier caso, lo que nos llegó de Heráclito son "fragmentos" cuyas fuentes se encuentran en citas, referencias y comentarios realizados por diversos autores (de los cuales citamos a Sexto Empírico, San Clemente, Diógenes Laercio, Hipólito, Jámblico, Plotino, Plutarco, Pórfido, Estobeo, Teofrasto, (…) Platón y Aristóteles). Muchos de estos "fragmentos" parecen "completos", hasta el punto de que el propio estilo de Heráclito da la impresión de ser "fragmentario" -quizás mejor, "lapidario-". [7]

-

De apellido O Obscure, en vista de la dificultad de su doctrina. Por cierto, repitió:

A la naturaleza le gusta esconderse

Lo que son las cosas, lo son sólo porque existe la eterna inquietud del devenir.

(…) las cosas que están ante nosotros nunca son, en ningún momento, lo que son en el momento anterior y en el momento posterior; (…) las cosas cambian constantemente; (…) cuando queremos arreglar algo, ya no consiste en lo mismo que era hace un momento. Por tanto proclama el fluir de la realidad. Nunca vemos lo mismo dos veces, por muy cercanos que sean los momentos (...). [8]

Convertirse no es anárquico. Responde a un logos (sentido, ley). Rechaza el relativismo, a diferencia de sus mentores modernos: todas las leyes se nutren de la ley divina. Lo decisivo es el logos común : no debemos actuar como si cada uno tuviera su propia ley.

No existe un ser estático de las cosas. Lo que hay es un ser dinámico, en el que podemos hacer un corte, pero será caprichoso. De modo que las cosas no son, sino que devienen, y ninguno y todos pueden pretender ser el ser mismo; nada existe, porque todo lo que existe existe en un instante y al instante siguiente ya no existe, sino que existe algo más. La existencia es un cambio perpetuo, un ser y no ser constantemente; un devenir perfecto; un flujo constante. [9]

Heráclito afirma que el fundamento de todo es el cambio incesante. Que los seres se conviertan, que todo se transforme en un proceso de continuo nacimiento y destrucción del que nada escapa.

Todo pasa y nada queda. Todo fluye, son frases que Platón atribuye a los heraclitianos.

Aristóteles describe la doctrina de Heráclito:

Otros dicen que todas las demás cosas se generan y fluyen, que nada existe firmemente y subsiste una cosa de la cual existen todas estas cosas.

(otros) surgen naturalmente a través de la transformación; lo que parece referirse, entre muchos otros, a Heráclito de Éfeso.[10]

Otro autor añade:

Todo fluye y cambia, pero no de cualquier manera. Cambia según un orden, que se puede comparar al fuego porque es al mismo tiempo lo inestable y lo permanente o, mejor, lo inestable en lo permanente. Y es por eso que Heráclito dice en uno de los fragmentos que consideramos más reveladores de su doctrina, que "este cosmos (el mismo para todos) no fue hecho por dioses ni por hombres, sino que siempre fue, es y será, a la manera de un fuego eternamente vivo, que con medida se enciende y con medida se apaga.[11]

Para desarrollar su doctrina utiliza numerosas imágenes, por ejemplo Por ejemplo, uno que compara la realidad con el curso de un río:

Ningún hombre puede bañarse dos veces en el mismo río

Porque cuando volvemos a él, sus aguas, continuamente renovados, ya son diferentes.

O esta otra frase:

El sol es nuevo cada día.

Lo estable, lo permanente es una ilusión. La realidad es cambio, a veces lento, difícil de percibir. El mundo o cosmos, como él lo llama, es un hacer y deshacer permanente. No es obra de dioses ni de hombres, este mundo siempre ha sido, es y será. Es eterno, de duración infinita. Es único. Niega la pluralidad de mundos. Heráclito fue el primero en presentar en Grecia un concepto de eternidad, que es la infinidad temporal del ser.

En este aspecto, Heráclito es un Pirandello del mundo antiguo, proclamando que no hay nada estable, que nada permanece, dando por sentada la irrealidad de lo "real". [12]

La realidad puede describirse metafóricamente como una pulsación o una serie de pulsaciones regidas por una ley y un Logos.[13]

Su contribución original a la filosofía es la concepción de unidad en la diversidad, de diferencia en la unidad. El ser está en la tensión de los opuestos. La realidad (el ser) es una.

Para Heráclito, por tanto, la realidad es una, pero al mismo tiempo es múltiple, y esto no de manera meramente accidental, sino esencialmente.
Para que el Uno exista, es esencial que sea a la vez uno y múltiple, identidad en la diferencia. La atribución que hace Hegel de la filosofía de Heráclito a la categoría del devenir se basa, por tanto, en una interpretación errónea, del mismo modo que se equivoca al considerar a Parménides como anterior a Heráclito, ya que Parménides, además de ser contemporáneo de Heráclito, fue su crítico. y, por tanto, tuvo que escribir después de él. La filosofía de Heráclito corresponde mucho más a la idea de lo universal concreto, del Uno existente en lo múltiple, de la Identidad en la diferencia. [14]

Mientras Tales identificaba la realidad con el agua, Anaxímenes con el aire y Pitágoras con el número, para Heráclito el fuego es la naturaleza esencial de la realidad. Esta opción se explica en el sentido de su propia filosofía:

La experiencia sensible nos enseña que el fuego vive alimentándose de una materia heterogénea que consume y transforma en sí misma. Brota, por así decirlo, de una multitud de objetos, que transforma en sí mismo, y sin este suministro de materia muere, deja de arder. La existencia misma del fuego depende de esta "lucha", de esta "tensión". (…) "el fuego - dice - es carencia y exceso", es decir, en otras palabras, son todas las cosas que existen, pero son estas cosas en constante tensión de combate, consumo y extinción. [15]

En Heráclito el cambio no es puro, sino que sigue ciertas pautas. El cosmos es único, hermoso y ordenado. Habla de la armonía oculta del cosmos. Porque, en efecto, existe una ley universal inmanente a todas las cosas, que

sujeta a todos los seres a una unidad y determina el cambio constante del universo. Es la razón universal, el Logos, quien se identifica con Zeus:

La razón del hombre es un momento de esta razón universal, o una contracción y canalización de la misma, y el hombre debe esforzarse, por tanto, en alcanzar el punto de vista razonable y vivir según la razón, realizando la unidad de todas las cosas y el reino de lo inalterable. ley, contentándose con el proceso necesario del universo y no rebelándose contra él, porque este proceso es expresión del Logos, de la ley que todo lo ordena. [dieciséis]

# 2. PARMENIDES: SER SIN SER

En definitiva, su doctrina quiere decir que el Ser, el Uno, es, y el devenir, cambio, no es más que una mera ilusión. Porque si algo empieza a ser, una de dos cosas: o viene del Ser, o viene del no-Ser. Si viene del primero, entonces ya es... y, en este caso, no empieza entonces a ser; si proviene del segundo, no es nada, porque nada puede surgir de la nada. El devenir es, por tanto, ilusorio. El ser simplemente es y es Uno, ya que la pluralidad también es ilusoria. [17]

Parménides (alrededor de 540-470 a. C.) nació en Elea, una colonia griega en el sur de Italia.

Eleia dio nombre a la escuela de filósofos influenciados por Parménides. De hecho, se la conoce como la "escuela eleática" porque todos eran de la misma ciudad.

Escribió en verso. La mayoría de los fragmentos de sus obras que llegado hasta nosotros, fueron conservados por Simplício en su Comentario.

Desarrolló la doctrina que le hizo famoso en la primera parte de un poema didáctico titulado Sobre la naturaleza , del que se conservan pocos fragmentos.

Esta doctrina está en la antítesis de la doctrina de Heráclito. De hecho, la filosofía de Parménides no puede entenderse bien si no se la sitúa en una relación polémica con la filosofía de Heráclito. Recordemos que, según él, una cosa es y no es al mismo tiempo, consciente de que ser consiste en ser, devenir, fluir, cambiar.

Aún sin saber lo que hacía, Parménides fundó la ontología en el siglo V antes de nuestra era. [18]

El núcleo del pensamiento de Parménides se resume en esta proposición:

El ser es, y es imposible que no sea.

Inmediatamente aparece su contraparte:

Ni siquiera se puede hablar del no ser.

Parménides sitúa el ser en el centro de su filosofía y niega el devenir, el devenir. Si para Heráclito "todo fluye", para Parménides, "todo lo que es, es", es decir: todo está en reposo.

Encuentra, por tanto, que dentro de la idea de devenir hay una contradicción lógica; existe esta contradicción: ese ser no es; que lo que es, no es; pues lo que es en este momento ya no es en este momento, sino que se convierte en otra cosa. Cualquier visión que adoptemos sobre la realidad nos sitúa ante una contradicción lógica; nos sitúa ante un ser que se caracteriza por no ser. Y Parménides dice: esto es absurdo; La filosofía de Heráclito es absurda, es ininteligible, no hay nadie que la entienda. Porque ¿cómo puede alguien entender que lo que es no es y lo que no es es? ¡No puede ser! ¡Esto es imposible! A esto Parménides opone un principio de pensamiento que nunca puede fallar: el ser, es; el no ser no lo es. Y todo lo que sale de esto es una locura, es arrojarse, precipitarse al abismo del error. ¿Cómo se puede decir, como dice Heráclito, que las cosas son y no son? Las cosas tienen un ser y ese ser es.
Y si no tienen ser, el no ser no existe. [19]

El ser no fue primero posible, es decir, nada, y luego existió, pero siempre existió.

El devenir sólo debe ser algo que fluye, no algo que es, porque no es algo que está en reposo, algo que se mantiene a sí mismo; Entonces, dice, no es absolutamente nada. Sólo nuestros sentidos nos dan la ilusión del devenir y, en consecuencia, de la multiplicidad. [20]

Si algo llega a existir, debe provenir del ser o del no ser. No es posible que venga del ser, porque lo que viene del ser ya es. Y tampoco es posible que provenga del no ser, porque el ser no puede surgir de la nada. Luego el ser no procede ni del ser ni del no ser, sino que simplemente es. Nunca empezó a serlo.

El razonamiento anterior es aplicable a todos los seres, por lo que nunca empieza a ser ni debe ser nada. Si algo cambiara, surgiría el mismo problema. Es decir, dilucidar si ese cambio proviene del ser o del no ser. Si decimos que proviene del ser, ya sería, ya existiría; Si decimos que proviene del no ser, nos equivocaríamos porque nada puede dar origen al ser.
Por tanto, el cambio, el devenir y el movimiento son imposibles.

Parménides concebía el ser como material. Temporalmente infinito, como veremos más adelante, pero espacialmente finito. En otras palabras: el ser está espacialmente definido, determinado y completo. No concibió el Ser como algo que se expande en el espacio vacío.

Además, su realidad es homogénea en todas direcciones y, por tanto, tiene forma esférica, "equilibrada desde el centro en todas direcciones: que no puede ser ni mayor ni menor en un lugar que en otro". ¿Y cómo podría Parménides pensar que el ser era esférico, a menos que lo concibiera como material?[21]

No podemos olvidar que, para Parménides, la materia es indestructible.

(…) el cambio y el movimiento son, con toda seguridad, fenómenos que aparecen a los sentidos, de modo que, al rechazar el cambio y el movimiento, Parménides cierra el camino a las apariencias sensibles. Por tanto, no es inexacto decir que Parménides introduce la distinción fundamental entre razón y sensación, entre verdad y apariencia. [22]

Es el primer filósofo que procede con estricto rigor racional, convencido de que sólo con el pensamiento -no con los sentidos- se puede alcanzar la verdad. Todo lo que se desvíe del pensamiento racional no puede ser otra cosa que error; sólo lo racionalmente pensado "es" y, a la inversa, lo que es, responde rigurosamente al pensamiento:

Porque lo mismo es pensar y ser.

Así, para Parménides, las propiedades esenciales del ser son las mismas propiedades esenciales del pensamiento.

El pensar nos eleva por encima de lo sensible y nos confronta con el ser. El ser sólo puede ser alcanzado por la razón.

La posibilidad de concebir algo (concebibilidad) (y, en consecuencia, la posibilidad de expresarlo) es criterio y prueba de la realidad de lo concebido (y expresado) porque sólo lo real puede ser concebido (y expresado) y lo irreal no. ser concebido (ni expresado). Con lo cual Parménides viene a expresar, no sólo que pensar una cosa equivale a pensarla existente, sino también que la pensabilidad de una cosa prueba su existencia; porque si sólo lo real es pensable, el pensamiento es necesariamente real. [23]

—

Parménides distingue entre el camino de la verdad y el camino de la creencia o mera "opinión" (δοξα). Se cree que identificó de esta última manera a la escuela pitagórica. Así, la distinción entre ambos caminos acaba siendo, sin más, la distinción entre dos posturas filosóficas: la propia y la de los pitagóricos. Parménides rechazó a los pitagóricos por admitir cambios y movimientos.

Todas las cosas sensibles son sólo ilusiones y apariencias. Lo real no está en las cosas sensibles. En ellos se pierden aquellos que, en lugar de marchar por el camino de la verdad, caminan por el camino de la opinión.

El conocimiento sensato es falaz. Sólo hay que escuchar la enseñanza del pensamiento, que nos demuestra la verdad del ser y sus propiedades. De este modo distingue, por primera vez, el mundo sensible del mundo inteligible.
Esta distinción ha llegado hasta nosotros.

El mundo sensible es lo que conocemos a través de nuestros sentidos. El mundo inteligible es lo que conocemos a través del pensamiento. El mundo sensible es ininteligible. Absurdo. A cada paso choca con la rígida afirmación de la lógica: el ser es y el no ser no es.

La verdad parece ser que, aunque Parménides afirma la distinción entre razón y sensación, no lo hace para establecer un sistema idealista, sino para establecer un sistema materialista monista, en el que el cambio y el movimiento se rechazan como ilusorios. Sólo la razón puede aprehender la realidad, pero la realidad que aprehende la razón es material. Esto no es idealismo, sino materialismo. [24]

—

Parménides resume su doctrina en una disyuntiva dentro de la cual cabe toda realidad:

La decisión consiste en esto: o lo es o no lo es.

Sostiene que es imposible pensar o expresar el no ser, con lo que sin querer enuncia el Principio del Medio Excluido. No existe otra posibilidad fuera de la disyuntiva en cuestión.

Está perfectamente claro que Parménides tiene una concepción univocista del ser. Ser para él es un término unívoco. Ni equívoco ni analógico. Esto lo llevó a la exclusión del no ser y de toda pluralidad y generación real.

Parménides descubrió el principio lógico del pensamiento, que formula en estos términos: El ser es; el no ser no lo es. Todo lo que se aparte de esto es acelerar el error. Fue, pues, el primero en enunciar el Principio de Identidad.

Decir que nada es equivale a decir que el no ser es, lo cual es contradictorio. Con lo cual sin querer enuncia el Principio de Contradicción.

Consciente de que hay una realidad que es, y que el ser es y el no ser no es, De ello se deduce que el ser es necesario. Sin ser nada sería. Estaríamos en nada.

Todos tus argumentos sobre el ser y sus propiedades son, esencialmente, reducciones al absurdo de proposiciones contrarias.

El ser es único, inmutable, inmóvil, engendrado, imperecedero, atemporal e indivisible.

El ser es único, porque si fuera múltiple habría dos o más seres. Tendría que haber una diferencia entre ellos. Si no se diferenciaran en nada, no serían dos ni tres ni los que lo fueran, sino uno solo. Pero lo que difiere del ser es el no ser, la nada. Pero como nada es nada, resulta que no puede haber diferencia alguna. En consecuencia, sólo puede haber un ser.

Podemos decir, en primer lugar, que el ser es único. No puede haber dos seres; No puede haber más de un ser. Porque supongamos que hay dos seres; pues entonces lo que distingue a unos de otros "está" en uno, pero "no está" en el otro. Pero si en el otro no es lo que es en el uno, entonces llegamos al absurdo lógico de que el ser del uno no está en el otro. (…) llegamos al absurdo contradictorio de afirmar el no ser del ser. En otras palabras: si hay dos seres, ¿qué hay entre ellos? No se. Pero decir que existe el no ser es decir que el no ser existe. Y esto es contradictorio; esto es absurdo, no te cabe en la cabeza; Esta proposición es contraria al Principio de Identidad. [25]

El ser es inmutable, es decir, no está sujeto a cambios. Siempre permanece en el mismo estado. Cualquier tipo de cambio implicaría que el ser se transforme en algo diferente. Pero lo que es diferente del ser es el no ser. Y el no ser es nada, y la nada es nada, por lo que el ser no puede cambiar.

(…) El ser es inmutable. El ser no puede cambiar, porque todo cambio en el ser implica el ser del no ser, ya que todo cambio es dejar de ser lo que era, para ser lo que no era; y tanto en el dejar de ser como en el devenir está implícito el ser del no ser, lo cual es contradictorio. [26]

El ser es inmóvil. El movimiento es una forma de cambio: es pasar de un lugar a otro. Para moverse, el ser necesitaría un

espacio para moverse. Este espacio o lugar debe ser diferente al ser; pero como lo que es diferente del ser es el no ser, la nada, no puede haber espacio donde el ser se mueva.

El ser es inmóvil; No puede moverse, porque moverse es dejar de estar en un lugar y estar en otro. (…) Estar en un lugar supone que el lugar donde estás es más amplio, más extenso, que lo que allí hay.
Por tanto, el ser, que es lo más extenso, lo más amplio que existe, no puede estar en ninguna parte; y si no puede estar en ningún lugar, no puede no estar en el lugar; Ahora bien, el movimiento consiste en ser, en dejar de estar en un lugar para estar en otro lugar. Entonces el ser es inmóvil. [27]

El ser es engendrado. Admitir un origen en el ser equivaldría a admitir que fue producido o por lo que es, lo cual es imposible, tal como ya es; o por algo diferente al ser. Pero como lo único diferente es el no ser, nada, no hay nada que pueda engendrarlo.

(…) es eterno. Si no fuera así, tendría un principio y un final. Si hay un comienzo es que antes de comenzar, existía el no ser. Pero ¿cómo podemos admitir que existe el no ser? Admitir que existe el no ser es admitir que el no ser existe. Y admitir que el no ser es tan absurdo como admitir que ese cristal es verde y no verde. El ser es y el no ser no es. Luego, antes de que el ser fuera, también existía el ser; es decir, ese ser no tiene principio. [28]

El ser es imperecedero. En cuanto a su fin, el ser no desaparece. Si el ser se destruyera a sí mismo, dejaría de ser. Hablaríamos entonces de no ser, de nada. Esto es absurdo. Inconcebible.

(...) no tiene fin; porque si hay un fin, llega un momento en que el ser deja de ser, y después de haber dejado de ser, ¿qué hay? No se. Pero entonces hay que afirmar el ser a partir del no ser, y eso es absurdo. Por tanto, el ser es, además de único, eterno. [29]

El ser es atemporal. Parménides piensa en la eternidad del ser como una eternidad supratemporal, como un presente eterno. Cuando se trata de ser, no podemos hablar del pasado ni del futuro. No podemos hablar de duración en el tiempo. Admitir que fue o será implica admitir el cambio del ser en el tiempo o su carácter incompleto. Implica admitir el devenir. Y, por el contrario, el ser no cambia y, además, es completo. No le falta nada para llegar a ser lo que es. El ser es, sin relación alguna con el tiempo. Es puro regalo.

(…) El ser es ilimitado, infinito. No tiene límites, es decir, no está en ninguna parte, estar en una parte es encontrarse en algo más extenso y, por tanto, tener límites. Pero el ser no puede tener límites, porque si tiene límites, llegaremos a esos límites. Supongamos que estamos dentro de estos límites. ¿Qué hay más allá del límite? No se. Pero entonces tenemos que suponer el ser desde el no ser, más allá del ser. Por tanto, el ser no puede tener límites; y si no puede tener límites, no está en ninguna parte y es ilimitado (…)[30]

Finalmente, el ser es indivisible. No hay diferencias en ello. Porque lo que es diferente del ser es el no ser. Ser es todo y simplemente ser, de manera perfecta, continua y sin interrupciones entre algo que era menos y algo que era más. Y si no hay diferencias, no es posible dividirlo, ya que toda división se hace según diferentes partes.

(…) si no fuera uno, si estuviera dividido, sería para algo distinto de sí mismo; pero algo distinto de él no puede dividir al Ser, porque fuera del Ser no hay nada. Tampoco se le puede añadir nada, porque todo lo que se le añadiera ya sería eso mismo. [31]

# 3. PLATÓN: ESTAR EN LAS IDEAS

Biografia corta

Platón, uno de los más grandes filósofos de la historia, nació en Atenas probablemente en el año 429 o 427 a.C.

Originalmente se llamaba Aristócles. Sólo más tarde se le dio el sobrenombre de Platón, en alusión a su robusta espalda.

Pertenecía a una ilustre familia de la alta nobleza ateniense. Educado por los mejores maestros de la época, Platón se dedicó primero a la poesía y luego a la filosofía, tras incorporarse al círculo de Sócrates cuando sólo tenía dieciocho años.

Fundó la Academia (388/387 a. C.), llamada así porque estaba ubicada en un parque y gimnasio dedicado al héroe Academo.

Esta escuela y centro de investigación, donde se cultivaba no sólo la filosofía sino todas las ciencias, ejerció una influencia incomparable hasta que fue cerrada y sus bienes confiscados por el emperador Justiniano en 529; de modo que duró más de novecientos años (más de lo que ha durado cualquier universidad existente hasta ahora). [32]

En la Academia se cursaban estudios filosóficos y otras disciplinas como matemáticas, astronomía y ciencias físicas en general.
Se puede considerar como la primera universidad europea. Aristóteles entró allí en el año 367 a.C.

Murió en su ciudad natal en 348 o 347 a.C.

el mundo del ser

En ninguno de los diálogos de Platón encontraremos una doctrina del ser. o conocimientos expuestos sistemáticamente.

Platón nunca publicó un sistema filosófico completo, bien ordenado y acabado: su pensamiento siguió desarrollándose a medida que surgían en su mente nuevos problemas, dificultades que necesitaban ser tomadas en cuenta, aspectos de su doctrina que necesitaban mayor insistencia o elaboración, y en segundo lugar consideró que deberían introducirse varias modificaciones. [33]

Platón creía que el verdadero conocimiento era posible. Este concepto lo asimiló de su maestro, Sócrates. El verdadero conocimiento debe cumplir dos requisitos:

-debe ser infalible, y

-debe tener por objeto lo que es.

Para alcanzar el conocimiento del ser (lo que es), Platón distingue dos tipos de conocimiento:

-los sensibles y

-lo inteligible

El conocimiento u opinión sensible se logra a través de los sentidos.
El conocimiento inteligible o episteme se logra a través de la razón.

El conocimiento sensible es vacilante, confuso y contradictorio porque su objeto está en continuo devenir: el remo fuera del agua nos parece derecho, hundido en ella nos parece roto. Aquí Platón sigue a Heráclito.

El conocimiento inteligible es constante, riguroso y permanente: "2 más 2 es igual a 4". Aquí Platón sigue a Sócrates.

(…) tiende más a afirmar que el hombre puede conocer verdaderamente, y busca ante todo descubrir cuál es el objeto genuino del conocimiento.

conocimiento. Ésta es la razón por la que los temas ontológicos y epistemológicos a menudo aparecen intercalados en él o tratados pari passu, como en La República. [34]

—

Así, para Platón existen dos mundos o dos órdenes del ser:

-el mundo sensible y

-el mundo inteligible.

Y también hay dos modos principales de conocimiento:

-una doxa u opinión.

-la episteme o conocimiento mismo.

Platón cree que el conocimiento objetivo y universalmente válido de la realidad se puede lograr a través del pensamiento. Esto requiere comprender lo permanente e inmutable. En principio, el hombre está sujeto al conocimiento sensible: somos prisioneros de las apariencias, de los fenómenos. Pero puede alcanzar el ser en sí de las cosas. Para Platón, la realidad se puede conocer. Lo real es racional. Lo que no se puede conocer no es racional y lo que no es del todo real no es del todo racional.

Ya hemos dicho que para Platón el verdadero conocimiento debe ser infalible y tener como objeto lo que es. La percepción sensible no satisface ninguno de estos requisitos. Lo que capta la realidad, el ser, lo que es, es el pensamiento. Su objeto son los universales. Para Platón los universales tienen realidad. Son de naturaleza ontológica.

El objeto del verdadero conocimiento debe ser estable y permanente, fijo, susceptible de definición clara y científica, como la definición de lo universal.
Así lo entendió Sócrates. El verdadero conocimiento es el de los universales. [35]

—

Por eso postula lo que llama mundo de las ideas (kosmos noetos) o mundo inteligible o lugar supraceleste. El mundo sensible es sólo una copia o imitación de él.

(...) toda pluralidad de individuos que tiene un nombre común tiene también su correspondiente Idea o Forma. Esta Forma es lo universal, la naturaleza o cualidad común que se captura en el concepto, por ejemplo, la belleza. Hay muchas cosas bellas, pero formamos un único concepto universal de la belleza misma. Platón afirmó que estos conceptos universales no son meramente subjetivos, sino que en ellos captamos esencias objetivas. [36]

En el mundo de las ideas encontramos las formas o esencias de todo lo que existir. La idea es lo mismo que la forma, es lo mismo que la esencia.

Las ideas, como sabemos, tienen un carácter metafísico, porque representan la realidad perfecta, verdadera, auténtica, el ser puro y el valor. En segundo lugar, son esencias, es decir, lo que hace que los entes sean lo que son, la misma cosa en su ser más específico. En tercer lugar, son la causa, el fundamento (αρχη) de las cosas sensibles. Representan, por último, su término, su fin (télos), el objetivo de todo lo que es, su significado; lo cual implica una especie de tendencia o deseo hacia la idea, por eso se dice en el Fedón (75 ab) que todo lo sensible quiere ser como la idea, se esfuerza por copiar la idea o asimilarse a ella.

[37]

El mundo de las ideas está presidido por la idea del Bien.

(…) Yo diría que la esencia de la doctrina de Platón sobre las Formas o las Ideas se reduce a esto: que el concepto universal no es una forma abstracta carente de contenido o de relaciones objetivas, sino que a cada verdadero concepto universal le corresponde una realidad objetiva. [38]

La justicia, la belleza y el bien son siempre justicia, belleza y bien. En cambio, las personas justas, bellas o buenas, por muy buenas que sean, en algún momento dejarán de ser justas, bellas o buenas. Conocemos a las personas a través de nuestros sentidos; La justicia, la belleza y el bien lo conocemos a través de la razón.

Pero si bien las cosas sensibles y las ideas representan dos órdenes diferentes de ser, existe entre ellas una relación que Platón dice que es una relación de semejanza, copia o imitación; relación que, al ver las cosas iguales, nos permite pensar en la igualdad, del mismo modo que, al ver el retrato de un amigo, recordamos al amigo, precisamente porque hay una similitud entre el retrato y él. Del mismo modo, las cosas bellas se parecen a la belleza, las cosas buenas se parecen al bien, las cosas bellas se parecen a la justicia, etc.[39]

Platón explica que, antes de nacer, el alma del hombre habitaba el mundo de las ideas. Aquí conoció todas las ideas en sí mismas (vgr. justicia, mesa, belleza, silla, bien, arpa, etc., etc.) en todo su esplendor y pureza. Antes de llegar al mundo sensible (este mundo), el hombre tuvo que cruzar el Río Loreo (río del olvido) y este conocimiento que tenía del ser, de las ideas, lo olvidó. Sin embargo, permaneció latente en su alma. Por eso, cuando ves seres bellos recuerdas la belleza, cuando conoces gente buena, la bondad, cuando ves una mesa o una silla o un arpa los reconoces como tales, etc., etc. Aprender no es más que recordar.

Platón aplica a cada idea las características que Parménides aplicaba al ser en general. Para Platón las ideas son algo real, cosas. Verdadero y metafísicamente real. No consideró la idea como un constituyente intrínseco de los objetos físicos.

(…) el mundo sensible no es nada puro para él, sino que tiene un ser intermedio, imperfecto; pero, en todo caso, algo de ser; no es el verdadero ser, inmutable, permanente, al que corresponden las ideas, sino que es una mezcla de ser y no ser, y por tanto todo allí es imperfecto y está sujeto a devenir; y lo que tiene que ser, lo tiene en la medida en que copia o imita -siempre imperfectamente- ideas. De tal modo que entre el ser pleno -ideas- y el no-ser absoluto, se intercala el mundo del devenir, el de las cosas sensibles, que son y no son, que participan, copian, dependen de las ideas.[40]

Una idea es siempre una. Hay muchas ideas, pero cada idea es una Unidad absolutamente indestructible, inmóvil, inmutable, atemporal y eterna.

(…) Platón asume tales ideas de todas las cosas que tienen "entidad". Por eso hay absolutamente ideas de todas las cosas: de los hombres, de los animales, de las plantas, de las materias, así como de los productos humanos: mesa, silla, flauta, etc. su conjunto forma el llamado mundo de las ideas (kosmos noetos). El mundo de las ideas contiene los arquetipos de las cosas visibles. Del contenido de estos arquetipos surgieron las cosas de este mundo nuestro, como copias, y como tales participan de aquellas. Esta participación de las formas visibles de nuestro mundo espacial y temporal en arquetipos invisibles, únicamente pensables, es para Platón el núcleo de todas las cosas y significa una causalidad más fuerte que cualquier presión o impulso dinámico, ya que esto se refiere sólo al movimiento y al cambio. temporal, mientras que esa participación establece la esencialidad del ser total en el arquetipo.

[41]

El verdadero ser se conoce accediendo al mundo de las ideas. En el mundo sensible, sabemos que estamos sujetos a los altibajos del devenir. Es una mezcla de ser y no ser.

La relación entre las ideas y las cosas sensibles, e incluso la relación de las ideas entre sí, se realiza mediante la participación; la cosa es en la medida en que participa de su idea o forma, de su modelo o paradigma. Respecto a las cosas sensibles, esta relación supone la adscripción de una realidad inferior a ellas, de una especie de disminución del ser, análoga a cómo las sombras tienen una realidad inferior y subordinada en relación a los cuerpos que las producen. [42]

Se puede considerar si la participación en Platón es real o ideal:

En el primer caso, las ideas son entidades que se encuentran distribuidas (incluso física y espacialmente) en las cosas; en el segundo, son modelos de cosas. Nos inclinamos por esta segunda interpretación, pero sin olvidar que la

La cuestión es a menudo presentada por el propio Platón de manera dialéctica, de modo que una definición asertiva es arriesgada. [43]

El método platónico de acceder al mundo de las ideas desde el mundo sensible se llama dialéctica. Esto nos permitirá conocer el ser de los seres y abandonar las meras apariencias. La tarea es de naturaleza filosófica.

La dialéctica es un viaje del devenir al ser; de lo múltiple a la unidad suprema; de la apariencia a la verdadera realidad.

(…) dialéctica, por la cual el hombre se propone descubrir el ser absoluto a la luz de la razón única y sin ayuda alguna de los sentidos, hasta "llegar al fin de contemplar el bien absoluto en la visión intelectual y alcanzar allí el supremo límite del mundo inteligible".[44]

A través de la dialéctica abandonamos las sombras y alcanzamos la luz del ser. Accedemos a un conocimiento verdadero que, por tanto, merece ser llamado científico. Llegamos al Bien, la idea suprema.

Dialéctica, palabra que aludía, en el lenguaje corriente de la época, simplemente al diálogo, al discurso razonado, significa en la República el arte de la conversación cuyo objetivo es dar razón de alguna idea, buscando el principio del que depende; en el sofista, es la técnica de "moverse", por así decirlo, en el mundo de las ideas, determinando las relaciones entre unas y otras según estén unidas entre sí o separadas, de manera similar a como algunos las letras combinan con otras pero no con otras; combinándolas y dividiéndolas según sus articulaciones naturales (…) Según el orden que se sigue en el proceso va desde una idea a las que están subordinadas a ella, o a las ideas superiores (o, simplemente, a los casos sensibles a la idea), en dialéctica destacará el momento de división (διαιρεσις –diáiresis-), o el de combinación (συναγωγη) o sinopsis, la dialéctica descendente o ascendente.

[45]

Platón ilustró su doctrina epistemológica en el libro VII de la República, con el famoso "mito de la cueva".

A los hombres les pasa, dice, como a algunos prisioneros que estaban en una cueva subterránea y desde grandes estaban atados a un banco, para que nunca pudieran darse la vuelta y solo veían las sombras que se proyectaban en la pared frente a ellos. .cuando detrás desfilaban copias de las cosas que existen en este mundo bajo el sol. Este mundo de sombras proyectadas en la pared parecerá la única realidad verdadera. Si salieran de la cueva a la luz del sol, sería difícil creer que este fuera el mundo real. [46]

La cueva es nuestro mundo de apariencias, de fenómenos. Creemos conocer el ser de las cosas, pero sólo percibimos sombras de los verdaderos seres. En la cueva reina el conocimiento sensible. Para conocer la verdad, la realidad, el ser de los seres, es necesario salir de la cueva. Fuera de la cueva tendremos el verdadero conocimiento. Están las ideas, es decir, los arquetipos, las esencias de los seres. Irse es una tarea ardua, que requiere educación.

Así que, en definitiva, toda educación debe ser una manera de vivir filosófica: la contemplación de la esencia de las cosas. Esta contemplación es una tarea que no tiene fin, ya que las realidades siempre se basan en formas superiores del ser, están cada vez más entrelazadas entre sí, por lo que es imposible ver todos sus antecedentes y sus conexiones profundas a la vez, es decir, toda la verdad de la idea. Platón llama a esta tarea dialéctica. Quien no la tenga no alcanzará las verdaderas conexiones del ser, permanecerá apegado a la bella apariencia (…).[47]

# 4. ARISTÓTELES: SER E INGENTOS

Biografia corta

Aristóteles nació en Estagira de Tracia (Macedonia) en el año 384/3 a.C. w. De ahí que a menudo se le llame El Estagirita.

A la edad de diecisiete años fue a Atenas para realizar estudios y en 368/367 a. C. se convirtió en miembro de la Academia. Fue discípulo de Platón durante veinte años. Entró en la época en que la dialéctica de Platón se encontraba en la última fase de su desarrollo y la tendencia religiosa iba ganando terreno en su espíritu.

En 343/342 a. C. Felipe de Macedonia le confió la educación de su hijo Alejandro, que en ese momento tenía trece años. Fue su preceptor hasta que Alejandro ascendió al trono en 336/335 a. C., cuando Aristóteles abandonó Macedonia para trasladarse a Estagira, su ciudad natal.

Regresó a Atenas en 335/334 a. C. y fundó una nueva escuela. Estaba ubicado al noreste de la ciudad, en el Liceo, dentro del recinto de Apolo Lykeïos. Era como una universidad, con cursos regulares, equipada con una biblioteca y un profesorado estable.

En el año 323 a.C. murió Alejandro Magno. Por este motivo, hubo una reacción en Grecia contra la soberanía de Macedonia. Aristóteles fue acusado de impiedad. Por este motivo huyó de Atenas para que los atenienses no pecaran una segunda vez contra la filosofía, como él decía.

Se retiró a Calcis, en la isla de Eubea, donde vivía en una propiedad su difunta madre. Poco después, en 322/321 a.C., murió a causa de una enfermedad.

Crítica de Platón

Aristóteles consideraba inútil la doctrina de las ideas platónicas.

En primer lugar, las ideas no son más que una vana duplicación de seres sensibles. No nos ayudan a conocerlos. Ni siquiera están en entidades, sino fuera de ellas. No está claro cuál es el propósito de esta duplicación, que complica innecesariamente. Si un problema se puede resolver o explicar un fenómeno con la ayuda de un único principio, no hay razón para hacerlo con dos. Es preferible la explicación más sencilla a la más complicada. ¿Por qué dos mundos en lugar de uno?

En segundo lugar, las ideas no explican el movimiento de las entidades. No pueden dar una razón para el cambio, para el devenir o para la extinción. Las ideas son inmóviles y las entidades de este mundo que supuestamente son sus copias también deben serlo. Sin embargo, se mueven. Luego se pregunta: ¿de dónde viene este movimiento? ¿Cómo y por qué la idea de una determinada cosa produce esa cosa concreta y singular que percibimos con nuestros sentidos?

En tercer lugar, Platón explica de manera insatisfactoria la relación entre el mundo sensible y el mundo de las ideas. Dice que las cosas sensibles son copias de las cosas inteligibles. Participa en ellos. Aristóteles piensa que expresiones como "participación", "copia", "modelo" son sólo imágenes literarias, metáforas antifilosóficas. Considera que Platón estuvo ligado al mundo de los mitos, anterior al pensamiento racional y científico. Al hacerlo, fracasa en su intento de explicar. No explica nada.

En cuarto lugar, desarrolla la crítica que se conoce como el "argumento del tercer hombre". Según Platón, la similitud entre dos entidades se explica porque ambas comparten la misma idea. Por ejemplo: Luiz y Sergio se parecen porque ambos comparten la idea de hombre. Pero también hay una similitud entre Luiz y la idea de hombre. Por tanto, sería necesario suponer una nueva idea (el "tercer hombre") en la que participan Luiz y la idea de hombre y que explica su similitud. Al hacerlo, nos embarcamos en una serie infinita en la que no se explica nada. La explicación se pospone y el problema queda siempre abierto.

Sin embargo, Aristóteles tiene importantes coincidencias con su maestro.

En este sentido, cabe destacar que Aristóteles reconoce Formas en los seres. Estas son ideas platónicas. Estas formas no están en otro mundo, sino en éste. Son como ideas, esencias de cosas sensibles, de seres sensibles. No las convierte en realidades independientes, sino que con las entidades forman una única realidad. Y sostiene que estas formas, estas esencias son el único objeto posible del verdadero conocimiento. Nuestros pensamientos apuntan a ellos. Sólo la razón los captura. Cada entidad tiene su propia forma. Como en Platón, cada entidad tenía su propia idea. Pero la forma está en este mundo y se descubre en los seres; y es lo que da el ser al ser.

"La expresión ser se dice de muchas maneras"

Ya en el libro IV de su Metafísica , Aristóteles reconoce la polisemia del término ser en sus diversos usos y aplicaciones. Dice que el ser se entiende de muchas maneras, pero que estos diferentes significados se refieren a una sola cosa, a la misma naturaleza, sin que exista entre ellos sólo una comunidad de nombre.

(…) pero, como se dice "sano" en todos los casos en relación con la salud -uno porque la conserva, el otro porque la produce, el otro porque es signo de salud, el otro porque se da en ellos- y "doctor" se dice en relación a la ciencia médica, uno se llama médico porque posee la ciencia médica, el otro porque sus propiedades naturales le convienen, el otro porque es resultado de la ciencia médica, y podríamos encontrar cosas que dicen de manera similar a estos, así también "algo que es" (ser) se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación a un solo principio: de algunas cosas decimos que son porque son entes (sustancias). ), otros porque son afecciones de la entidad (accidentes), otros porque es un proceso para la entidad, ya sea corrupciones o privaciones o cualidades o agentes productivos o agentes que generan la entidad de aquellas cosas que se dicen en relación con la entidad , ya sea por ser negaciones de algunas de estas cosas ya de la entidad. Y luego, incluso de lo que no es, decimos que es

"algo que no es". Así, de la misma manera que una sola ciencia se ocupa de todas las cosas saludables, así también sucede en otros casos. [48]

De modo que el ser no implica una noción unívoca sino multivocal. Tal multivocalidad no implica equívoco. Los diferentes significados del ser o de lo que es adquieren unidad en virtud de su referencia común a algo.
uno:

-la referencia a la misma cosa dentro del ámbito de la realidad.

-la referencia a una misma noción o significado dentro del ámbito del lenguaje.

Por eso Aristóteles habla en Metafísica de la referencia del ser o del ser a una sola naturaleza o a un solo principio. Esta unidad de referencia en la que Aristóteles basa la ontología es la sustancia (ousia).

La ciencia metafísica se ocupa, pues, del ser y lo estudia sobre todo en la categoría de sustancia, no en la del "ser accidental", que no es objeto de la ciencia (ni tampoco lo estudia en su aspecto de verdadero, ya que la verdad y la falsedad existen sólo en el juicio y no en las cosas). [49]

Así, queda claro que, si bien el ser se dice de muchas maneras, estas se reducen a dos fundamentales:

-la forma de ser "en sí" (in se) o sustancia.

-la forma de estar "en otro" (in alio) es decir, accidentes.

La sustancia en cuestión es la llamada sustancia primera , es decir, el ser individual y concreto, la cosa sensible, sujeto último de todo predicado posible, pues sólo puede ser sujeto y nunca predicado de una proposición. Este concepto de sustancia está en las antípodas del concepto de idea platónica. La idea platónica es universal, abstracta e inteligible (no sensible).

El ser, en sentido primitivo, no es la idea, sino la cosa singular concreta, perceptible por los sentidos, la llamada "sustancia primera" (substantia prima); por ejemplo, Sócrates o cualquier otro "esto" de la naturaleza viva o muerta, así como del ámbito técnico y artístico. La idea platónica es algo general, suprasensible, espiritual que ofrece dar razón de nuestro mundo sensible, espacial y temporal, para que nuestro mundo real viva por gracia de la idea. Aristóteles piensa en el sentido opuesto: primero existe este mundo espacial y temporal, y existe como un mundo de cosas singulares. Esto es lo que forma la realidad misma, y la idea vive sólo por la gracia de esta realidad espacial y temporal. Lo que Platón consideraba verdadero es, según Aristóteles, un pensamiento puro, una idea, lo que más tarde se llamará universal (concepto universal), que Platón encontró como un mero duplicado de nuestro mundo terrenal. Por tanto, este concreto, y nada más que esto, significa "ser" en el sentido propio. Y esta es la realidad para Aristóteles. Para Platón, la realidad era la idea. [50]

Por tanto, en su libro Categorías, Aristóteles no admite que los universales u objetos de la ciencia matemática sean sustancias. Las llama segundas sustancias o sustancias en sentido secundario y derivativo.

La unidad de referencia (“prós hén”) en la que Aristóteles fundamenta la ontología implica, por derecho propio, la consideración del esquema de categorías como matriz fundamental de los significados del verbo “ser” y, en consonancia con esto, como clasificación básica de los distintos tipos de realidad: por un lado, la entidad (la sustancia) que se expresa en la primera y fundamental categoría; por otro lado, las determinaciones accidentales de la entidad (la sustancia) (cantidad, calidad, etc.) que se expresan en una variedad de predicados (es decir, accidentes) que no dicen qué es, sino de qué tamaño, con qué cualidades, dónde, cuándo, etc. es (o es) la entidad (la sustancia) a la que se atribuyen. [51]

Los principios del ser.

Aristóteles establece los cuatro principios de los seres:

1.A materia

2.A forma

3.El inicio del movimiento, y

4.El fin

La materia es lo indeterminado, el principio pasivo, el contenido o material, aquello "de lo cual" está constituida la entidad. Esta determinación la recibe de la forma.

La forma es la que determina, la sustancia activa, el "qué" de la entidad. Es lo que in-forma, es decir, imprime una forma a la materia. Al hacerlo, importa cuál sea en cada caso. Aristóteles también la llama segunda sustancia.

Cuando la forma se incorpora a la materia, ésta se individualiza. En otras palabras: la materia es el principio de individuación. Ser individuo presupone ser sujeto informado.

Este asunto del que hablamos merece ser llamado asunto segundo, ya que es sólo un asunto relativo.

El concepto propio y absoluto de materia es la primera materia o materia prima , que Aristóteles define como aquello que no puede designarse como sustancia o cantidad ni como ninguna de las otras categorías. La primera materia es lo absolutamente indeterminado.

(…) la metafísica de la materia y de la forma, el llamado hilemorfismo, es mucho más que una mera teoría de la estructura de la materia: es filosofía del ser y

tiende a priorizar la forma sobre la materia, sin convertir por tanto el pensamiento en el todo y en el ser mismo.[52]

Dijimos que el tercer principio es el comienzo del movimiento. Sin este principio no podrían concebirse el devenir, la mutación y el movimiento como tales. Aquí aparece la doctrina aristotélica del acto y la potencia. El movimiento no es más que el paso del ser actual al ser potencial. La entidad hombre-niño cambia con los años y se convierte en hombre-adolescente y luego en hombre-adulto. De hecho, era un niño, un adolescente en potencia. Entonces, un adolescente en acción y un adulto en potencial.
Siempre fue la misma entidad (la misma sustancia, que no cambia), pero efectivamente cambió, envejeció (los accidentes de la sustancia son los que cambian). El acto es siempre anterior a la potencia. No es un movimiento del no ser al ser, porque del no ser, de la nada, nada puede surgir. Es un movimiento de ser a ser; de que la cosa sea de tal manera a ser de tal o cual otra manera, porque en potencia ya podría ser. De ser la sustancia con tales y cuales accidentes a ser la misma sustancia con diferentes accidentes.

Aristóteles responde a Parménides con la distinción entre potencia y acto. Parménides pretendía que el cambio es imposible, porque el ser no puede venir del no ser (de la nada, nada surge), ni puede venir del ser (puesto que el ser ya es). Por tanto, el fuego no podría venir del aire, porque el aire es aire y no es fuego. Aristóteles respondería a esto que el fuego no proviene del aire en cuanto aire, sino que como es aire que puede convertirse en fuego aunque no lo sea, proviene del aire que tiene el poder de convertirse en fuego. Dicho en abstracto: una cosa surge de su privación. Y si Parménides objetara que esto equivale a decir que algo surge del no ser, Aristóteles respondería que ese algo, según él, no surge de su pura privación, sino de su privación en un sujeto. A quienes, tomando la posición de Parménides, dicen que, en este caso, ese algo proviene del ser, lo que implica contradicción, responderá también Aristóteles que no proviene del ser precisamente en cuanto ser, sino del ser que es. también el no ser, ya que no es la cosa, el algo que llega a ser. Así se refuta la objeción de Parménides:

recurriendo a la distinción entre materia, forma y privación, o (mejor y más generalmente) entre acto, potencia y privación. [53]

El cuarto principio es el fin. Se puede definir como la razón por la cual sucede algo. Cree que en el mundo todo sucede con miras a algún fin. No sólo nos tiene el hombre, sino también la naturaleza. Dirá que en todo devenir, la materia anhela la forma. Lo cual es como decir: el acto anhela potencia. El movimiento, el cambio siempre apunta a una meta.

La concepción aristotélica del ser es teleológica hasta tal punto que el fin ya está incluido en el mismo concepto de cosa. La entidad (…) de una cosa es un devenir para algo, por lo que ya implica el fin en sí, lo que Aristóteles llama "entelequia" (…). La entelequia aristotélica no sólo existe en la esfera de los vivos, sino que todo lo que existe, incluso en la esfera inorgánica, se concibe como entelequia. Por eso Aristóteles supo formularlo de manera paradójica: lo acabado no está al final, sino al principio. [54]

Tipos de cambio en la entidad

En Aristóteles, el término movimiento tiene un significado amplio. es sinónimo de cambio. Así, distingue cuatro tipos de cambio en la entidad:

1.Según la sustancia. Distinguimos entre generación y corrupción.

2. Según cantidad. Distinguimos entre aumento y disminución.

3.Según la calidad. Distinguimos el cambio.

4.Según ubicación. Distinguimos la traducción.

Para que haya (…) 1)Cambio o movimiento sustancial, por el cual una sustancia surge, aparece, nace; o, por el contrario, destruye, corrompe o muere: generación y corrupción; por ejemplo, el nacimiento de un niño o la muerte de una persona mayor; ya sea la realización de una estatua o su destrucción. Los otros tres tipos son cambios accidentales: 2) Cambio

cuantitativo: aumento o disminución, como el crecimiento de una planta.
3) Cambio o alteración cualitativa , como por ejemplo, cambio de color del cabello. 4) Cambio de local o cambio de lugar (lo que solemos llamar “movimiento”). [55]

—

La doctrina de las cuatro causas.

Desarrollando aún más plenamente todo lo referente al cambio o movimiento, Aristóteles explica su doctrina de las cuatro causas. Todo cambio o movimiento tiene una causa. Y todo conocimiento que se considere "científico" debe conocer las causas primeras de los hechos. La ciencia es, para Aristóteles, conocimiento a través de causas.

Al inicio del Libro I capítulo 3 de su Metafísica, Aristóteles explica su clasificación, que es la siguiente:

Es obvio, por tanto, que necesitamos concebir la ciencia de las primeras causas (por supuesto, decimos que lo sabemos todo cuando creemos que conocemos la primera causa). Pero se habla de “causas” en cuatro sentidos (…) causa decimos que es la entidad, es decir, la esencia (porque el porqué se reduce en última instancia a la definición, y el porqué es primero causa y principio); el segundo, la materia, es decir, el sujeto; el tercero, de donde proviene el inicio del movimiento; y la cuarta, la causa opuesta a ésta, aquello a lo cual, es decir, el bien (este es, ciertamente, el fin al que tienden la generación y el movimiento). [56]

—

Aunque el texto es un poco oscuro en algunos pasajes, que Aristóteles distingue es:

1.Causa formal. Es la forma que corresponde a la especie de cada entidad. Es lo que lo determina y lo convierte en lo que es. Supuestamente es el caso de la entidad mesa, su causa formal es aquella forma que hace de la mesa una mesa y no una silla.

2.Causa material. Es materia como sustrato indeterminado. En el caso de la mesa es de madera conformada (suponemos que la mesa es de madera).

3.Causa eficiente. Aquello de donde proviene el inicio del movimiento. Para nuestro ejemplo, la mesa de madera fue construida por el carpintero Luiz, quien es su causa eficiente.

4.Causa final. Por eso se produce el movimiento. En el caso que nos ocupa , Luiz se puso en marcha para darle forma a la madera y construir una mesa. En otras palabras, la mesa es la causa final del movimiento iniciado.

En definitiva, por tanto, las cuatro causas se reducen a dos, forma y materia: la materia como sustrato indeterminado, y la forma como principio de todas las determinaciones (del ser, de la orientación o fin, y del comienzo del cambio). (Nótese, finalmente, que en nuestro lenguaje actual hablamos de "causa" casi exclusivamente en el sentido de causa eficiente, como cuando decimos que "el calor es la causa de la expansión del metal"). [57]

El primer motor inmóvil

Según Aristóteles todo lo que está en movimiento es movido por otro. Y esto de dos maneras:

-el otro puede ser movido por otro y éste por otro, y así sucesivamente. O:

-el otro ya no se deja mover por otro.

En este último caso, habríamos llegado a un Prime Mover: una entidad que se mueve sin ser movida.

Todo movimiento, todo paso de la potencia al acto, requiere algún principio en acto; pero si todo devenir, todo objeto en movimiento requiere una causa real de movimiento, entonces el mundo en general, el universo entero, debe tener también un Primer Motor. [58]

De hecho, en el mundo sensible las cosas están sujetas a cambios. Ahora bien, lo sensible, es decir, lo material, es siempre al mismo tiempo algo en potencia (la materia es potencia), y la potencia sólo puede moverse mientras su potencia se actualiza; pero para esto la potencia necesita algo que esté en acto y lo ponga en movimiento, y esto que está en acto necesita algo más que le haga pasar de potencia a acto, etc., y como esta serie no tendría fin y por tanto carecería Para que exista una causa, necesariamente debe haber un Primer Motor Inmóvil, es decir, algo que esté siempre en acción. [59]

—

Primer motor. "Primero" no debe entenderse en el sentido temporal. Esto se debe a que para Aristóteles el movimiento es eterno: iniciarlo o finalizarlo requeriría movimiento por tu parte. Más bien debe entenderse en el sentido de "Supremo": el Primer Motor es la fuente eterna del movimiento eterno. No está ligado al tiempo, ya que el tiempo cambia y el motor principal nunca cambia.

¿Cómo se mueve el Prime Engine? Por atracción hacia él. Como objeto de deseos. Se mueve como el objeto del amor. Actúa como causa final de las entidades. No se mueve como causa eficiente. Si lo hiciera, se cambiaría a sí mismo. Pero él no puede cambiar. Es un acto puro. En él no hay paso de la potencia al acto, porque si lo hubiera, se movería. Y estamos de acuerdo en que el Prime Mover está inmóvil.

Así, nos encontramos ante algo que ya no depende de otro, sino que está completamente por sí mismo (ens a se), que ya no tiene ninguna potencialidad que deba ser superada para llegar a existir, sino que es pura actualidad o realidad. realidad (actus purus) y por tanto también existe necesaria y eternamente. [60]

—

Este primer motor inmóvil es, para Aristóteles, Dios.

El Dios aristotélico no es un Dios creador. El mundo existe desde toda la eternidad, sin que nadie lo haya creado. Dios forma el mundo. Y él lo forma, siendo la fuente del movimiento. Ejerciendo una atracción sobre los seres de tal manera que los mueva hacia Él.

El Dios aristotélico es inmaterial, ya que la materialidad implica la posibilidad de ser pasivo y cambiante. Es puro espíritu. Pensamiento puro.
Su actividad no es otra que pensar. Y Él no piensa en nada más que en Sí mismo, de lo contrario dependería del objeto pensado y es autosuficiente. Pero, además, hay que añadir que sus pensamientos tienen como fin lo más alto, lo más digno, es decir, Él mismo. Luego piensa en sí mismo, ya que es el mejor. No puede cambiar el objeto del pensamiento porque hacerlo implicaría movimiento.

Y Él está inmóvil. Dios es el pensamiento del pensamiento. Toda su vida y su felicidad consisten en esta perpetua contemplación de sí mismo. No te preocupes por nada más.

Aristóteles describe la naturaleza de Dios como ser puro, como espíritu y vida. "Vida" significa que se mueve por sí misma. Sólo la forma suprema de este ser es el espíritu, que constantemente piensa y piensa en sí mismo, dado que es el más perfecto y no necesita nada fuera de sí mismo. Pero cualquier otro ser fuera de este ser perfectísimo necesita de este “ens a se”; Es ser por razón de otro (ens ab alio), proviene del perfectísimo, tiene en él su fundamento y es causado por él. Aristóteles se expresa así: Dios es ser, realidad, sustancia sin más; todo lo demás es simplemente "algo que es", es decir, que ha recibido el ser, tiene participación en el ser mismo, (...) pero siempre sólo de forma fragmentaria y limitada en formas singulares. Dios, por el contrario, es el ser de lo que es, la realidad de lo real, la forma de las formas. [61]

# Segunda parte

# Estar en Santo Tomás

# 5. ARISTÓTELES Y SAN TOMÁS

Con Aristóteles llega la filosofía antigua, en cierto sentido, a su forma más desarrollada conceptualmente. En cierto modo, persiste en nuestro tiempo, no como una herencia más o menos lejana, sino de manera expresa, en gran medida textual, a través de la filosofía tomista.[62]

El período de la actividad literaria de Santo Tomás comprende nada más que veinte años de su vida.

Durante ellos, Santo Tomás desarrolló no sólo una labor teológica, sino también filosófica. Es muy común leer sentencias que subestiman el carácter filosófico de su obra.[63] En mi opinión, este tipo de evaluación no sólo es prejuiciosa, sino también incorrecta.

Como observa correctamente Gilson, el problema para Santo Tomás no era cómo introducir la filosofía en la teología sin corromper la esencia y la naturaleza de la filosofía, sino cómo introducir la filosofía sin corromper la esencia y la naturaleza de la teología. [64]

Santo Tomás fue un filósofo. Veremos sus contribuciones originales más adelante. Es cierto que también fue teólogo; y que puso su filosofía al servicio de la teología católica revelada. Pero negar la dimensión metafísica original a sus reflexiones es sencillamente ridículo.

Hay, según Santo Tomás, verdades estrictamente teológicas que sólo se conocen a través de la Revelación; verdades filosóficas que no han sido reveladas; y verdades que han sido reveladas al mismo tiempo que teológicas y filosóficas, pero que también son racionalmente accesibles. (…) Las verdades estrictamente teológicas o, si se prefiere, sólo las verdades reveladas, deben ser aceptadas por el filósofo como "artículos de fe", pero, a diferencia de quienes subrayan el carácter "paradójico" e incluso "absurdo" de tales verdades, San Tomás se inclina a ampliar al máximo las posibilidades de la razón filosófica. No puede haber, según Santo Tomás, incompatibilidad entre fe y razón.[sesenta y cinco]

En filosofía, Tomás es el mejor conocedor de Aristóteles en la Edad Media. Basándose en la fiel traducción hecha por Guillermo de Moerbeke, Tomás comentó una parte muy amplia, y al mismo tiempo la más importante, de la obra aristotélica y lo hizo, como dice Tolomeu de Lucca, "según un modelo totalmente único y nuevo modo de interpretación". Los comentarios del Doctor Angélico sobre Aristóteles tienden a reducir el complicado proceso de las ideas del Estagirita a una exposición clara y luminosa. [66]

Santo Tomás no preparó una exposición sistemática de su filosofía que, como ya explicamos en el capítulo 1 del Libro II de esta Obra, merece ser calificada de Filosofía del Ser.

La filosofía de Santo Tomás es esencialmente realista y concreta. No hay que caer en el anacronismo de querer descubrir en él respuestas a preguntas que plantearán escuelas filosóficas posteriores.

Las correcciones que introdujo en la obra del Estagirita, lejos de disminuir su valor, mostraron mejor la parte de verdad que había en esta obra y lo que virtualmente contenían sus principios. Normalmente es bastante fácil ver si Santo Tomás acepta o no lo que dice el texto que explica; al menos es bastante fácil discernirlo cuando se conocen las obras personales del Santo Doctor. Todas las partes de la obra de Aristóteles fueron objeto de sus comentarios, aunque algunos libros se omitieron y muchos de estos comentarios quedaron inconclusos. [67]

El Doctor Angélico no escribió para refutar a Kant ni a Hegel. No tenía en mente el subjetivismo de los idealistas.

La fisonomía intelectual y espiritual de santo Tomás fue juzgada de muy diferentes maneras. Mientras que los averroístas se oponían a que fuera sólo medio aristotélico, los agustinos lo veían como un innovador demasiado apegado al espíritu, los principios y el método de Aristóteles. Este juicio reapareció muy exagerado en Lutero y, hace unos años, en los modernistas,

quien sostenía que Santo Tomás era un aristotélico cristiano, más aristotélico que cristiano[68].

Su metafísica sigue a Aristóteles, pero no se limita a él. El Doctor Angélico articula su aristotelismo con aportes de san Agustín y, a través de él, del neoplatonismo; contribuciones de Boecio y Pseudo-Dionisio; de sus predecesores medievales y de los filósofos judíos (Maimónides, principalmente) y árabes (Averroes).

Santo Tomás sigue el pensamiento de san Agustín en muchos puntos importantes, de modo que, si bien se puede hablar, como se ha hecho a menudo, del "tomismo" como un camino en muchos aspectos distinto del "agustinismo", esto no significa que Santo Tomás Tampoco era en gran medida "agustiniano". Pero en cualquier caso, el "modo de pensar" tomista - que incluye el "modo de hablar" - es notablemente diferente del "modo de pensar" agustiniano. En San Agustín predomina el "orden del corazón"; en Santo Tomás, al menos en su filosofa como teólogo, predomina el "orden intelectual". [69]

Pero, sobre todo, no debemos olvidar que Tomás era cristiano y teólogo. Así, toda su reflexión metafísica está orientada hacia el Dios de la Revelación bíblica y no hacia el inmóvil Dios-Primer Motor del Estagirita.

(...) no fue algún ciego adorador de Aristóteles quien rechazó a San Agustín en favor del pensador pagano. En Teología, Tomás sigue naturalmente los pasos de San Agustín, aunque su propia adopción de la filosofía aristotélica como instrumento le permitió sistematizar, definir y argumentar lógicamente a partir de doctrinas teológicas, de un modo ajeno a la actitud agustiniana. [70]

Para el Doctor Angélico el conocimiento filosófico no es suficiente para alcanzar la Verdad. Necesita una reflexión teológica revelada.

Gran parte de la filosofía de Santo Tomás es ciertamente la doctrina de Aristóteles, pero es la doctrina de Aristóteles repensada por una mente

poderoso, no adoptado servilmente. Santo Tomás consideraba que los principios filosóficos de Aristóteles eran verdaderos y, en cuanto verdaderos, útiles; No los consideré "verdaderos" porque fueran útiles.[7]

# 6. EPISTEMOLOGÍA

TESIS XIX. Por tanto, recibimos nuestro conocimiento de las cosas sensibles. Pero como lo sensible no es inteligible en acción, es necesario admitir en el alma, además del entendimiento formalmente inteligente, una virtud activa que abstrae de los fantasmas (imágenes) las especies inteligibles.

El Doctor Angélico no elaboró una doctrina específica del conocimiento como harían más tarde los idealistas. En rigor, al igual que los clásicos griegos y los escolásticos que los precedieron, no se planteó la cuestión de la posibilidad o no de saber. Era de sentido común que supiéramos y que, por tanto, pudiéramos alcanzar el en-sí de los seres.

Por tanto, podría desarrollarse una ciencia del ser como ser.
De lo contrario, una metafísica no tendría sentido.

(…) a la verdad, todo conocimiento es "conocimiento del ser". El conocimiento no sale del ser, porque fuera de él no hay nada. [72]

Sin embargo, existe, por supuesto, una explicación epistemológica en el tomismo.

La idea más general de conocimiento consiste en la extensión de un ser más allá de sí mismo para participar de la naturaleza de otro y experimentarla. (Dice Santo Tomás que:) "los inteligentes se distinguen de los no inteligentes en que estos últimos no tienen más que su propia forma; pero el inteligente es capaz de participar en la forma de otra cosa extraña; de ahí se sigue que la naturaleza "La naturaleza del no inteligente es inteligente es más limitada, más restringida; la naturaleza del inteligente, por el contrario, es más amplia, más extendida. Por eso Aristóteles decía que el alma es en cierto modo todas las cosas." Santo Tomás plantea desde el principio el problema del conocimiento en su verdadero terreno, que es el del ser.

[73]

El tomismo parte de la base de que el ser humano puede conocer y, a partir de ahí, conoce al ser extramental. Si algo caracteriza al Doctor Angélico es la objetividad de su doctrina.

Se busca en Santo Tomás una epistemología, en el sentido de una justificación del conocimiento, de una prueba o intento de probar la objetividad del conocimiento.

El conocimiento, frente a los ideales subjetivistas de una u otra clase, sería buscar en vano. [74]

El hombre sólo conoce las entidades que están en acción. Dice el Doctor Angélico en la Summa Theologiae:

Cada cosa es cognoscible tal como está en acto y no como está en potencial, como se dice en IX Metafísica. Porque algo es ente y verdadero, objeto de conocimiento, en cuanto está en acto. Esto es evidente en las cosas sensibles, ya que la visión no capta el color en potencia, sino lo que está en acción. Lo mismo es claro respecto del entendimiento, en cuanto que se ordena al conocimiento de las cosas materiales, conocidas sólo en cuanto están en acto; así, la materia prima no es cognoscible sino a través de su relación con la forma, como se dice en I Physica. Luego las sustancias inmateriales son inteligibles por su propia esencia, en la medida en que les corresponde esencialmente existir en acción.

[75]

El conocimiento reconoce dos tipos de significados que intervienen en su elaboración:

1.Los sentidos externos y,

2.Los sentidos internos

Los sentidos externos captan lo sensitivo. Hay cinco: visión, oído, tacto, gusto y olfato.

(…) la forma en que Santo Tomás procede a atribuir su propia razón a cada sentido muestra muy claramente que se trata, según él, de una clasificación racional y no de una ley de la naturaleza. Comentando a Aristóteles, nos muestra que los argumentos a favor de la supuesta imposibilidad de otros significados son puramente hipotéticos, y que lo contrario puede sostenerse mediante otras hipótesis. Además, admite que el sentido del tacto puede considerarse como un género que tiene

bajo él su especie. No es el mismo el significado de calor y frío que el de duro y blando, ni el de seco y húmedo. Si los órganos no se diferencian es porque estas cualidades afectan a todo el cuerpo, ya que están incluidas en la composición de todos los tejidos. Brevemente, la distinción de los cinco sentidos es aproximada y empírica. [76]

Los sentidos internos organizan el material obtenido por los sentidos externos. Hay cuatro: sentido común (sensus comunis), imaginación (phantasia o imaginatio), memoria (vis memorativa) y estimación (vis aestimativa).

El sensus comunis distingue y reúne los datos proporcionados por los sentidos externos. Distinguir el color del sonido, por ejemplo. Ni el ojo ni el oído podían hacer esto. Ya que el ojo no oye y el oído no ve.

Phantasia o imaginatio mantiene las formas aprehendidas por sentidos externos.

Los sentidos privados y el sentido común reciben; preserva la imaginación o la fantasía. Es una especie de "tesoro de imágenes recibidas por los sentidos". [77]

Una fuerza conmemorativa reconoce la preservación de la fantasía o la imaginación.

La visión puede distinguir lo útil de lo dañino, lo amistoso de lo hostil. Puede ser: naturalis o cogitativo. El naturalis percibe instintivamente y el cogitativo compara y juzga.

Todo conocimiento comienza con la experiencia sensible. El sujeto cognitivo colabora activamente con el proceso de conocimiento. El hombre no es un ente pasivo, como decía un principio escolástico:

Todo lo que se recibe se recibe según la manera del destinatario.

Quiero decir:

Lo que se recibe se recibe según la modalidad (o según la forma de ser) de quien lo recibe

El sujeto percibe sensaciones que serán el material sobre el que trabajará la inteligencia para penetrar la esencia del ser. Conocer es comprender la esencia de los seres a través de la abstracción. El conocimiento es un trabajo conjunto de los sentidos y la inteligencia. Si el hombre puede lograr esto es porque la realidad es inteligible. Este principio es la base de la epistemología tomista: la realidad de los seres es inteligible. Y por tanto, el hombre puede captar las esencias de los seres.

El ser corpóreo actúa sobre los sentidos, produciendo sensaciones en el hombre. A través de la sensación sólo podemos aprehender entidades particulares.

El conjunto de sensaciones se sintetiza en una imagen o fantasma, que representa el ser corpóreo percibido. Las imágenes o fantasmas son siempre imágenes de entidades particulares.

La sensación es un acto del conjunto de alma y cuerpo y no, como creía San Agustín, del alma únicamente. Los sentidos están naturalmente determinados a aprehender seres particulares, no pueden aprehender seres universales.

El fantasma pertenece al mundo sensible: es la imagen de un objeto sensible particular. Todavía no estamos dentro del alcance de lo universal. A estas alturas, si el proceso terminara aquí, nos estaríamos encontrando con animales irracionales.

El alma humana racional no puede verse afectada directamente por fantasma, ya que representa lo material y el alma humana es inmaterial.

La comprensión humana, que ocupa el grado más bajo en el ámbito de las esencias espirituales y es la más alejada de la comprensión.

Lo divino, que es un acto puro, está en potencia en relación con todo lo inteligible, todo lo que puede ser objeto del conocimiento espiritual del hombre. Nuestro intelecto es una potencia pasiva (Suma Theologiae 1, 79, 1 y 2).[78]

La cuestión del conocimiento humano implica conversión ad phantasmata. Cómo lo particular percibido se convierte en lo universal percibido.
El alma humana sólo puede conocer conceptos universales incorporales y no entidades corpóreas particulares. Así, a partir de ahora se desarrolla una actividad exclusiva del alma racional para alcanzar lo universal. Ahora entra en acción la comprensión, la facultad del alma.

Nuestro entendimiento no puede conocer primaria y directamente la singularidad de las cosas materiales. La razón de esto es que el principio de singularización en las cosas materiales es la materia individual, y nuestro entendimiento, como dijimos (q.85 a.1), conoce abstrayendo las especies inteligibles de la materia individual. Lo que se abstrae de la materia individual es universal. Por lo tanto, nuestro entendimiento no conoce directamente más que lo universal.[79]

Se pueden distinguir dos tipos de comprensión:

.El entendimiento activo o también llamado agente; Es

· Comprensión pasiva.

La comprensión no tiene ideas innatas. Detona el proceso de abstracción, que es el único que nos permite llegar a lo universal. Abstraer significa aislar intelectualmente lo universal separándolo de las notas particularizadoras.

(...) la esencia de las cosas corpóreas sólo puede captarse espiritualmente, si primero se conoce la cosa individual, concreta y material. Y bueno: conocer cosas individuales es función de los sentidos y de la imaginación.
Por lo tanto, para que el entendimiento conozca su objeto propio, es decir, la esencia inmanente a la cosa individual, es necesario recurrir a los fantasmas.

y así concebir la naturaleza general que no existe en el individuo (Suma Theologiae I, 84, 7). [80]

Para conocer, la comprensión debe estar, como requisito indispensable, en la acción. El entendimiento agente está en acto en relación con los fantasmas, que son sensibles en acto, pero inteligibles en potencia. Y el entendimiento pasivo está en potencia con respecto a lo inteligible en acto.

J. Mausbach explica esta función de la comprensión agencial mediante una comparación moderna. "Es como rayos X que inciden sobre la representación sensible y proyectan el esquema de su esencia espiritual sobre el plato de la razón". El entendimiento agente es algo activo, ya que sólo una sustancia activa puede hacer pasar otra cosa de potencia al acto (Suma Theologiae 1, 79, 3). [81]

La comprensión activa ilumina el fantasma y abstrae de él la especie universal o inteligible. Por su poder natural y sin ninguna iluminación especial de Dios (como creía San Agustín), hace visible el aspecto inteligible del fantasma, revela el elemento formal y potencialmente universal contenido en él implícitamente.

Pero según la opinión de Aristóteles, más acorde con la experiencia, en la vida terrenal nuestro entendimiento, por naturaleza, se centra en las esencias de las cosas materiales. Por eso no entiende nada sino recurriendo a imágenes, como ya hemos dicho (q. 84 a. 7). Así, es evidente que las sustancias inmateriales, que no caen bajo el control de los sentidos y la imaginación, nosotros, según nuestra propia forma de conocer, no podemos comprenderlas directamente.[82]

Al abstraer, el entendimiento activo produce las especies impresas en el entendimiento pasivo . La reacción del entendimiento pasivo a esta determinación es la especie expresada o verbum mentis, es decir, el concepto universal en su sentido propio.

Algunos han pensado que la especie del objeto natural es sólo la forma y que la materia no forma parte de la especie. Pero, según esto, la materia no entraría en la definición de las cosas naturales. Hay que tener en cuenta dos tipos de materia, es decir, la común y la concreta o individual. Común, como carne y huesos; individuo, como esta carne y estos huesos. El entendimiento abstrae a la especie de la materia sensible individual, no de la materia sensible común. Así, abstrae la especie del hombre de esta carne y huesos, que no pertenecen al concepto de especie, sino que son partes del individuo, como se dice en VII Metafísica, que no sufren en su noción esencial. Pero la especie del hombre no puede abstraerse mediante la comprensión de la carne y los huesos. [83]

El concepto es la semejanza del objeto producido en el alma humana. No constituye el objeto del conocimiento, sino su medio. Si fuera en sí mismo el objeto, entonces nuestro conocimiento sería un conocimiento de ideas y no de seres extramentales. En consecuencia, el concepto no es objeto de nuestro conocimiento más que de forma secundaria. Principalmente, el concepto es un instrumento o medio de conocimiento.

Es incorrecto decir que, según el Doctor Angélico, el entendimiento no tiene conocimiento de seres corpóreos particulares. Lo que afirmó es que el alma sólo tiene conocimiento indirecto de tales seres corpóreos particulares a partir de la conversio ad phantasmata, y esto se debe a que su objeto directo de conocimiento es el ser universal.

Indirectamente, y como por cierta reflexión, el entendimiento puede conocer lo singular, porque, como se dijo (q.84 a.7), incluso después de haber abstraído las especies inteligibles, no puede realmente entender por ellas a menos que vuelva a las representaciones imaginarias en las que comprende las especies inteligibles, como se dice en III De Anima. Por tanto, conoce directamente lo universal a través de especies inteligibles. Indirectamente, el singular representado en las imágenes. Así es como la proposición "Sócrates es hombre". [84]

Dicho en lenguaje técnico, el objeto primario del conocimiento intelectual es lo universal directo, lo universal aprehendido en lo particular; solo

en segundo lugar, la mente aprehende lo universal precisamente como universal, el "universal reflexivo". [85]

Resumimos con un ejemplo: supongamos que los sentidos nos ponen en contacto con Pedro. Percibimos sus cualidades gracias a la información que nos proporcionan los sentidos. La percepción se sintetiza en una imagen o fantasma. La comprensión activa abstrae lo universal del fantasma. A saber: la humanidad. Esto se llama universal directo y corresponde sólo al fantasma. Por el momento, a Pedro se le conoce sólo como el "hombre" universal. El universal directo se imprime en el entendimiento pasivo. Comprenderá que un universal tan directo no sólo se aplica a Pedro, sino a cualquier otro ser humano. En este caso hablamos del reflejo universal.

Por eso, Santo Tomás afirma que: "el entender es al entender como el ser (el acto de ser) es a la esencia". La comprensión en sí misma no es una entidad, sustancial o accidental, es el ser. Lo inteligible en acción, los caracteres inteligibles abstraídos de la realidad, que se une al entendimiento, es la esencia. Lo comprendido está, por tanto, constituido por la esencia inteligible y el acto de comprender, que, como todo ser, hace existir la esencia y la entidad. Es una entidad entendida. Corresponde a la entidad de la realidad, compuesta de ser y esencia. El ser comprendido y el ser real coinciden, aunque en diferente grado, según la profundidad del acto de comprender, en su esencia. La conclusión de que comprender es ser justifica así el realismo gnoseológico, la correspondencia entre comprensión y realidad. [86]

# 7. HILEMORFISMO

Lo primero que el hombre conoce son los seres corpóreos a través de los sentidos. En este nivel, el hombre es igual a los animales irracionales. Pero el objeto propio e inmediato de su entendimiento es la esencia de los seres corpóreos.
A través de los sentidos conoce la composición del alma y del cuerpo. A través del intelecto sólo conoce el alma.

Por tanto, el alma capta esta esencia del ser corpóreo, basándose en la experiencia sensible. El alma humana carece de ideas innatas: es como una pizarra en blanco en la que la experiencia inscribe sus fantasmas, que luego discierne con la facultad de comprensión activa y conceptualiza con la facultad de comprensión pasiva.

Empecemos recordando que ser (esto) es todo lo que es (ens). Y lo que es se llama ser (ens). Para serlo, debe estar en acto. Lo que es es porque está en acción. El acto es anterior a la potencia. No hay ser potencial si no hay ser en acción.

Santo Tomás aceptó la composición hilomorfa de los seres corpóreos. Por tanto, confirmará que el ser corpóreo es un compuesto de materia y forma. También distinguirá, como Aristóteles, las diez categorías: la sustancia y sus nueve accidentes. La sustancia es la manifestación primitiva del ser corpóreo. Conocemos a los seres a través de la sustancia.

Volviendo a la reflexión, decimos: la sustancia es un compuesto de materia y forma, acto y potencia.

La materia prima es puro potencial. Quiero decir, no tiene forma. Y capaz de recibir todas las formas que un cuerpo puede recibir.

La forma de sustancia es el primer acto de un cuerpo físico. Acto primero significa el principio que sitúa al cuerpo en su clase específica y determina lo que es. La forma individualiza la materia. El asunto de la entidad.

La corpórea es materia signata quantitatis, es decir, materia individualizada por la forma. La tesis XI dice:

La materia sellada por la cantidad (materia signata quantitatis) es el principio de individualización, es decir, de distinción numérica (imposible en los espíritus), por el cual un individuo de la misma naturaleza específica se distingue de otro.

Pero Santo Tomás da una vuelta de tuerca a todo el pensamiento aristotélico expuesto hasta ahora. Distingue otros dos principios en los seres corpóreos: esencia y existencia. Trabajó con estos conceptos originalmente.

Retomando la reflexión, ahora, diremos: la sustancia es un compuesto de materia y forma, acto y potencia, esencia y existencia.

La esencia está en el poder de recibir la existencia. La esencia no es sólo forma: es materia y forma. La esencia es el principio por el cual el ente es lo que es y no es otro ente. Pero está en el poder. La existencia resulta del acto de existir, que es el acto por el cual la esencia recibe el ser (existencia). La existencia pone la esencia en acción.

Entonces el ser (seres) para Santo Tomás es lo que existe. Si no existe, será un ser potencial. Pero en realidad no lo es. La metafísica estudia la realidad del ser. La realidad del ser son los seres que existen. Si no existen, no lo son. Estarán en el poder. Pero en realidad no lo son. No tienen relevancia ontológica.

En este punto de la reflexión entendemos lo dicho anteriormente: el ser es una noción multivocal:

El ser es lo que es (ser). El ser es...
El ser es lo que es en acto. Estar en acción. El acto es...
El ser es lo que potencialmente es. Estar en el poder. El poder es…
El ser es lo que hay en la materia. Sea materia. La cuestion es…
El ser es lo que tiene forma. Sea forma. La forma es…

El ser es lo que es en esencia. Ser esencia. La esencia del ser es...
El ser es lo que existe. Ser existente. La existencia de la entidad es...

Todo lo que se predica con el verbo ser está sujeto a reflexión ontológica. La transcripción nos deja claro que no formulamos el ser en un sentido totalmente idéntico (unívoco) ni en un sentido totalmente diferente (equívoco) sino en sentido analógico.

Parece un poco confuso. Pero queda claro si seguimos al Doctor. Angelical en el camino recorrido. Un camino que Aristóteles no tomó.

Hasta ahora hemos estado hablando de seres corpóreos finitos. Contingentes. Pueden existir o no existir. En efecto, no es necesaria ninguna entidad finita. Pero también hay seres incorpóreos. Formas puras: ángeles.

Esta ascensión le permite discernir que el Primer Motor inmóvil, la causa no causada, es mucho más de lo que enseñó Aristóteles. Es Dios, ciertamente, pero no como lo concebía el Estagirita. En este tema, Santo Tomás produce un giro copernicano hacia la doctrina aristotélica. Demos algunas notas rápidas sobre este tema a continuación. Debemos hacerlo para comprender que en la síntesis tomista Dios es Ser. En el libro "Dios" correspondiente a esta serie, los desarrollaremos en profundidad.

Dios es el Ser en Sí Mismo. No es una entidad, como creía Aristóteles. Es el ser subsistente. Es el ser cuya existencia no la recibió de nadie. Dios es el Ser. Punto. Todos los demás seres participan (aquí aparece un concepto platónico) del ser de Dios. Pero ellos no son Dios (ver capítulo 10).

En Dios no hay materia ni forma. Ni acto ni potencia. Es puro acto. Tampoco se puede distinguir entre esencia y existencia. Tu esencia es tu existencia.

Este Dios es creador. Todos los seres, finitos e infinitos, corpóreos e incorpóreos, recibieron su ser (su existencia) de Dios. Todos los seres no están en sí mismos. Sólo Dios está en sí mismo. Todos los seres reciben su ser de

Dios gratuitamente, y Él se lo quita cuando quiere y como quiere.
Al hacerlo, las entidades dejan de existir.

(…) el ser de todo ser, por tanto, procede de Dios como imagen de su modelo. Pero entre lo que es y lo que no es nada, la distancia es infinita; Se necesita, por tanto, un poder infinito para producir el ser de la nada; Sólo Dios tiene este poder. [87]

—

Así, en Santo Tomás, a diferencia de Aristóteles, Dios es la primera causa eficiente y no sólo la causa final. Además, es un. Hay un único motor inmóvil. Aristóteles habló de una multiplicidad de motores inmóviles sin definir con precisión las relaciones entre ellos y el primer motor inmóvil.
Finalmente, la idea aristotélica de finalidad se aplicó de esta manera: Dios es el fin último de todos los seres. Del racional por el discernimiento; irracional por naturaleza. Todo en la creación compite con Dios como su fin.

Pero Santo Tomás vio más profundamente que Aristóteles: vio que en toda cosa finita hay una dualidad de principios, la dualidad de esencia y existencia, que la esencia es en potencia su existencia, que no necesariamente existe, y por eso pudo Argumentan no sólo hasta el motor inmóvil aristotélico, sino incluso hasta el ser necesario, Dios Creador. Santo Tomás supo también discernir la esencia de Dios como existencia, no simplemente como pensamiento que se piensa a sí mismo, sino como "ipsum esse subsistens", y así, sin dejar de seguir las huellas de Aristóteles, pudo ir más allá. Aristóteles. Al no distinguir claramente la esencia y la existencia en el ser finito, Aristóteles no pudo llegar a la idea de la existencia misma como la esencia de Dios, de donde provienen todas las existencias limitadas. [88]

—

En Aristóteles el mundo es eterno. En Santo Tomás, el mundo fue creado por Dios. En Aristóteles, Dios es de tal autosuficiencia que lo lleva a existir encerrado en sí mismo, desinteresado del mundo y sus criaturas. En santo Tomás, Dios es el ser necesario. Sin vuestro apoyo no existiría.
Él crea, conserva y ejerce la Providencia.

Podemos destacar otros temas en los que partió Santo Tomás Aristóteles:

1.Sostiene que el alma reclama la resurrección del cuerpo.

2.Defiende que en cada sustancia sólo existe una forma sustancial. Aplicando este principio a la sustancia humana, significa que el alma es la única forma del compuesto, eliminando cualquier posibilidad de una forma corporal específica (forma corporeitatis).

3.Apoya la existencia de seres angelicales, formas puras y sin materia. Sin esto, no pueden individualizarse dentro de una especie determinada. Entonces: cada ángel es una especie.

4. Sostiene lo contrario de Aristóteles en esta materia: Aristóteles pensaba que el entendimiento activo era único en todos los hombres y que no existía la inmortalidad personal.

Finalmente, cabe destacar que el Doctor Angélico desarrolló en profundidad, a diferencia de Aristóteles, la doctrina de la analogía en el concepto del ser y la doctrina de la participación en el ser.

En términos generales, podemos decir que Santo Tomás aprovechó la verdad que descubrió en la doctrina aristotélica para sustentar una filosofía que, sin contradecir la revelación cristiana, la iluminaba desde la razón. De esta tarea surgió la síntesis tomista. Cuando comprendió que seguir a Aristóteles contradecía la revelación, se retiró. Sin embargo, es necesario subrayar que su lectura de Aristóteles siempre tendió a liberarlo de Averroes e interpretarlo lo más favorablemente posible a la revelación.

# 8. EL SER DE LOS SERES

El ser es aquello por lo que el ente es. Esta amplia definición abarca todos las entidades.

Afilando un poco más el lápiz, teniendo en cuenta la relevancia metafísica del ente y la originalidad tomista de la lectura de Aristóteles, vale definirlo con mayor precisión, de la siguiente manera: el ser es para lo que el ente existe.

Estrictamente hablando, el ser como ser no puede concebirse como sujeto ni como predicado, ya que ambos apuntan igualmente a una caída ontológica del ser en otra cosa. En otras palabras, ser considerado bajo un aspecto u otro deja de indicar el ser sin añadidos y pasa a considerar una determinada forma de ser que ya está determinada. Ser como ser, sin embargo, no significa ser esto o ser aquello, ser así o ser aquello otro, sino que carece de toda determinación y particularidad. Esta indeterminación expresa al mismo tiempo la universalidad del ser, y es precisamente esta universalidad la que salva lo particular, el ser, de su precipitación a la nada.

[89]

Sabemos que, aunque todos los seres tienen ser, el ser no se dice de la misma manera en distintos seres. Hay entidades que participan del ser más plenamente que otras. Hay entidades que son sustancias y otros accidentes.
Hay entidades reales y posibles. No es un término unívoco ni equívoco. Es un término analógico.

Ser es un verbo. Pero también es un sustantivo. En este caso se utiliza como “ser un ser” o directamente “un ser”. Es decir, ni más ni menos, la entidad. Por tanto, es necesario distinguir entre "ser" y "ser un ser".

Puede usarse indistintamente en todos los casos, tanto como verbo como sustantivo. Ahora designar al ser como designar al ente. Pero esto provoca una gran confusión de conceptos e incluso hace incomprensible cualquier metafísica. Por eso, cuando queremos decir “un ser” o “ser un ser”, decimos ser.

Ser tomado como sustantivo absorbe entonces tan completamente la misma palabra tomada como verbo, que "ser un ser" y "ser" parecen confundirse. [90]

—

¿Qué es el ser? El ser, responde, es lo que es. Nada más justo; pero las dificultades comienzan cuando uno empieza a querer definir el significado de la palabra "es".

[91]

Originalmente, la palabra ser (esse) se refería a la existencia de la cosa. Esto implicaba existir. De hecho, Santo Tomás usó esto indistintamente para decir ser o decir existir. Y la palabra ens se usaba para significar ser. En otras palabras: el ser que es. Qué es. O, teniendo en cuenta la aclaración que hicimos anteriormente: “un ser”, es decir.

Con el tiempo perdió su relación con la existencia y también comprendió entidades posibles (no existen pero podrían existir) y entidades de la razón (solo existen en la mente). De referirse únicamente a seres extramentales, pasó también a referirse a seres mentales. De referirse al "ser" que es en la realidad, pasó también a referirse al "ser" que está en la mente.

Por tanto, cuando se quiere expresar en francés o en español (y también en portugués), sin ninguna ambigüedad posible, el hecho de ser, en lugar de decir simplemente de un ser que "es", se dice que "existe". [92]

En el ser lo conocemos a través del ente.

El ser es algo fijo y reposado en el ente. En efecto, el ser (esse) de los entes es acto (no potencia) y forma (no materia), y lo que no tiene ni materia ni potencia está, por tanto, privado de devenir. El acto de ser del ser en el devenir no es en el devenir. Lo mismo se puede decir de otra manera: el ser del ente no es un ente, sino aquello por lo que el ente es; el ser de los seres en el devenir no está en el devenir. [93]

—

El ser es lo más íntimo de cada cosa y lo que más profundamente las penetra, enseña Santo Tomás (Suma Theologiae, I q.8 a.1). Sin ser, ser

no estaría presente en la realidad. Sin ser la entidad no sería nada.

El ser es la perfección de todas las perfecciones, porque todas las perfecciones de los seres dependen en última instancia de la perfección del ser.

El ser en acto es más perfecto que el ser en potencial. En este sentido, el ser es el acto de todos los actos. Es la forma de todas las formas. Sin él, no existiría ni el ser real ni la posibilidad de un cambio potencial.

El mismo ser es el más perfecto de todas las cosas, porque se compara con todas las cosas como acto. Puesto que nada tiene actualidad excepto tal como es. Por tanto, el mismo ser es la actualidad de todas las cosas y también de todas las formas. De hecho, no se compara con otras cosas como el que recibe con lo que recibe, sino especialmente como lo que recibe con lo que recibe. Porque cuando digo ser de hombre, o de caballo, o de otra cosa, se considera a este mismo ser como formal y recibido, no como algo que le corresponde ser.
[94]

El ser no pertenece al ente como tal, sino que le pertenece en cuanto recibido. Y cada entidad recibe según su propia esencia. Un objeto inanimado como una roca recibe el ser de manera primitiva e imperfecta; un vegetal lo recibe de forma más perfecta; el animal, aún más perfecto; y el hombre, incluso más que el animal. De ahí que el ser en cada una de estas entidades se presente de manera diferente. Pero en definitiva lo es.

Todas las formas o realidades de los seres son posteriores al ser. Sólo puedo decir que Pedro es alto si anteriormente dije que Pedro lo es. Por lo tanto, todas las formas o actualidades de los seres se basan en el ser.

En efecto, la diferencia ontológica de los seres no proviene del ser, ya que todos lo tienen, sino de la esencia de los seres, es decir, de su naturaleza. Cada uno participa del ser según su propia naturaleza. La piedra participa del ser en menor medida que la planta porque su naturaleza recibe el ser en menor grado, es decir, de manera más imperfecta y elemental que la planta. [95]

En los seres corpóreos e incorporales (ángeles) encontramos dos principios diferenciados: esencia y existencia. En Dios, la esencia se identifica con la existencia.

Dios no tiene ser, pero es Ser, es fuente de toda actualidad, es fundamento de todos los seres. Si Dios es el Ser en plenitud y la perfección es proporcional al ser, entonces Dios también es máximamente perfecto por tener el ser en su totalidad. Ahora bien, Dios, que es su propio Ser, (…) posee el ser con toda su virtualidad. Entonces no te puede faltar ninguna de las perfecciones que tienen los seres. [96]

El ser no se identifica con la existencia, es decir, con la presencia del ente en un espacio en un momento determinado. El ser es el fundamento del ser del ente en un espacio y tiempo determinado. Es el fundamento de la existencia de la entidad. El ser es diferente de la existencia. Es lo que fundamenta la entidad existente. La plenitud del ser presupone la existencia.

## 9. ORIGINALIDAD DE LA DOCTRINA TOMISTA DEL SER

Por su importancia, transcribimos las siguientes palabras del ilustre tomista HD Gardeil. Debido a la claridad de sus meridianos, los comentarios son superfluos.[97]

Si examinamos más detenidamente, este análisis del ser, a través de la distinción esencia-existencia real, indica una profunda transformación de la ontología de Aristóteles por parte de Santo Tomás. Y como demostró Gilson en su trabajo sobre "L'etre et l'essence", esto da a la metafísica del Doctor Angélico un significado muy original que no siempre fue bien percibido, ni siquiera en su escuela.

La tendencia más constante de los filósofos, comprobada por la historia, ha sido siempre considerar el ser más como una naturaleza, como una esencia. Esto se manifiesta en el platonismo, y la "ousia", la sustancia de Aristóteles, todavía aparece como una especie de tema esencial. Avicena -quien criticó muy vivamente a Averroís en este punto- mantiene aquí una posición intermedia: la existencia aparece claramente en él como una especie de ente desligado de la esencia, pero esta quedando siempre como fondo del ser, este "actus existendi" no es más que un simple accidente que viene a añadirse como desde fuera a este fondo primitivo.

Si continuamos nuestra investigación con Gilson, veríamos que buena parte de la escolástica, siguiendo a Escoto y Suárez, así como la filosofía moderna, de Descartes a Hegel, pasando por Wolf y Kant, se dejó dominar de una manera más o menos manera consciente por esta concepción esencialista del ser.

Ahora bien, si volvemos a Santo Tomás, vemos que sin César afirma, no tanto que la existencia es realmente distinta de la esencia en los seres creados, cosa que de hecho para él no hay duda, sino que la existencia es el acto, o como perfección última del ser y que Dios mismo es el "Ipsum esse subsistens". Así, el ser es para él, y tanto en Dios como en las criaturas, excelente existencia. Aunque es más exacto considerar en tu

espíritu -aunque también se puede decir perfectamente lo contrario- que el ser es una existencia determinada por una esencia. En un sentido muy diferente -y es necesario subrayarlo- de aquel en que la palabra es utilizada por ciertos filósofos contemporáneos, la metafísica de Santo Tomás puede ser calificada de existencialista. Y con este título, comparado con los racionalismos antiguos, escolásticos o modernos, aparece como un pensamiento notablemente original.

## 10. LA ENTENCIA

La entidad no es capaz de definirse por sí misma. Cuando intentamos una definición, lo hacemos sólo para aclarar la realidad, pero la entidad excede cualquier definición. Es un concepto tan universal que no puede resolverse en otros más universales.

Tomada o considerada en toda su universalidad y abstracción, la entidad significa lo que tiene o puede tener que ser. Y de esto se infiere: 1º-que el nombre de ser se toma del ser o existir, "este", y que por tanto, según los modos y significados del ser, los modos y significados del ser deben ser; 2º-que los seres, tomados según toda la universalidad y abstracción con que nuestro entendimiento puede concebirlos, incluyen tanto los seres actuales como los posibles, sin excluir ni significar definitivamente a ninguno de ellos. [98]

—

Aristóteles ya había visto que "lo que es" (los seres) podía decirse de muchas maneras. Sin ánimo de agotarlo, decimos que la entidad es lo que es. Afilando un poco más el lápiz, y considerando la originalidad tomista del concepto de ser, podemos acercarnos al ente diciendo: El ente es una existencia limitada por una esencia. En rigor, esta última definición corresponde claramente al ser real, el único ontológicamente relevante.

Un concepto muy simple, que se puede explicar mediante comparaciones y relaciones, pero no se puede definir. Es la idea más clara y la primera que informa nuestra comprensión. Por eso diría Santo Tomás que la noción de ser es base y condición necesaria de nuestras percepciones y, por tanto, de todas las funciones intelectuales.

La entidad tiene tres significados:

1. El ser como aquello que tiene un ser puramente ideal. En otras palabras: aquello que existe sólo en nuestro entendimiento. Es la entidad de la razón. Por ejemplo: números, figuras geométricas, etc. Es metafísicamente irrelevante.

2. Entidad como relación entre los dos extremos de una proposición. Es la entidad lógica.

3. Entidad como aquello que tiene o puede tener existencia real fuera de nuestro entendimiento. Es el ser real. Es la entidad metafísicamente relevante.

De ello se deduce que los seres, tomados en toda su posible abstracción o universalidad, pueden dividirse en seres de razón, seres lógicos y seres reales. La definición se refiere a este último (…): "id quod habet vel potest habere esse", y es lo que constituye el objeto propio de la ontología, ya que los dos primeros pertenecen a la lógica. [99]

Lo primero que capta nuestra comprensión es la entidad. es el primero inteligible. Dice Santo Tomás en la Summa Theologiae I q.5 a.2:

Lo primero que entra en la concepción del entendimiento es la entidad, porque algo es cognoscible en tanto está en acto, como se dice en IX Metafísica. Luego el ente es el objeto propio del entendimiento y, por tanto, lo primero inteligible, como el sonido es lo primero audible.

Independientemente de cuál sea su objeto material, la entidad es el aspecto bajo el cual nuestro entendimiento alcanza todo lo que comprende.

Para Tomás de Aquino, en cambio, el principio o principio del pensamiento es el ser, es decir, "lo que es" (id quod est), lo que ejerce el acto de ser. El pensamiento, por tanto, se desarrolla a partir de la conciencia del ser, es decir, después de la conciencia primitiva de "lo que es el ser". [100]

El concepto de ser está involucrado en todos los conceptos. Todo concepto se reduce o se resuelve en él. Porque todo lo que es, es ser.

El ser corpóreo puede presentarse en diez modalidades diferentes, que llamamos categorías. Como ya hemos visto en el Libro I de esta Serie y se desarrollará con mayor detalle más adelante, el primero y más

Lo más importante de las categorías es la sustancia. Los nueve restantes son accidentes. Hay nueve formas diferentes de distinguir los accidentes. En otras palabras: cantidad, calidad, relación, acción, pasión, lugar, posición, tiempo y posesión. Estos nueve modos se pueden llamar géneros.

En resumen: el ser corpóreo puede presentarse como una sustancia o como un accidente; y en este último caso, de nueve formas diferentes.

Al comienzo de su obra De ente et essentia, Santo Tomás enseña que el término ser tiene dos significados.

1. La entidad clasificada en las diez categorías (es decir, a las que ya nos hemos referido);

2. La entidad que significa la verdad de las proposiciones.

Analicemos este segundo caso. En consecuencia, sería

(…) todo lo que pueda ser término de una afirmación afirmativa, aunque no corresponda a algo en la realidad. Así, por ejemplo, todas las negaciones y privaciones son entidades en este sentido. Puede decirse al respecto, por ejemplo, "la afirmación se opone a la negación"; y también: "la ceguera está en los ojos". Sin embargo, ni la "negación" ni la "ceguera" corresponden a nada en la realidad, aunque existan en ellas, sino como deficiencias.
Ninguno de los dos son entes en el primer sentido (es decir, según la primera acepción: no son sustancias ni accidentes) (...). [101]

La entidad no es ni género ni especie. El concepto de ser está fuera de todo género. Por tanto, no es un concepto unívoco. Tampoco es un error. Es un concepto análogo. Si afirmamos que la entidad se divide en diez géneros (categorías) esto no quiere decir que lo haga como género en otros géneros o subgéneros. Lo hace, por el contrario, como un concepto análogo se diversifica en sus análogos.

Debido a que la entidad tomista tiene su propio ser, distinto de cualquier otro, el ser no puede predicarse de dos sustancias más que de manera análoga; Para que se pueda predicar unívocamente de dos cosas, sería necesario que ambas no tuvieran más que un ser común y, por consiguiente, que no fueran más que una sola cosa.[102]

# 11. SER Y PARTICIPACIÓN

La sustancia divina es el mismo ser y el ser procede de él. Boecio. Sobre la Trinidad.

Los entes existen porque participan del Ser, así como los vivos participan del vivir o los poderosos del poder.

Esta noción de origen platónico-agustiniano estaba en el fundamento mismo de la metafísica tomista, pero había sido oscurecida y absorbida por la noción aristotélica de potencia y acto, en cierto sentido por el propio Tomás de Aquino y, sobre todo, por sus comentaristas y expositores. [103]

Participar significa recibir una parte de algo. Significa, por tanto, tener algo de forma limitada que, en sí mismo, debe encontrarse de forma total y completa. El Doctor Angélico enseña en Summa Theologiae I q.3 a.4:

Así como lo que tiene fuego pero no es fuego, arde por participación, así lo que tiene ser y no es ser, es ser por participación.

De modo que todo tiene ser, pero no lo tiene en su plenitud. Cada entidad tiene que participar. Sólo el Ser subsistente, Dios, tiene la plenitud del ser. Todos los seres participan de su Ser. Tienen ser, pero no son Ser.
Lo han recibido de Dios, quien lo posee sin límites y sin distinción de esencia y existencia, acto y potencia, materia y forma. Dice Santo Tomás en la Summa contra los Gentiles, Libro I capítulo 60:

Nada se puede atribuir a Dios por participación, pues es su propio ser el que no participa de nada.

Enseña el Doctor Angélico en la Exposición al Libro de Boecio, Lección 2:

Participar es como tomar una parte, y por tanto, cuando algo de una manera particular recibe lo que le pertenece a otro de manera total, se dice que participa de eso.

Participar de la alegría de un amigo es participar de su alegría. Pero sólo él lo tiene plena y completamente. Y mi participación en vuestro gozo no quita nada al vuestro; al contrario, es probable que lo aumente, fortaleciendo nuestros lazos de amistad. Los bienes espirituales se comparten. Los bienes materiales se distribuyen y al poseer una parte disminuyo el todo.

Sólo Dios es el Ser. Santo Tomás enseña en la Summa Theologiae I q.44 a.1:

(…) es necesario afirmar que todo ser, cualquiera que sea, proviene de Dios.
En efecto, si algo se encuentra en otro por participación, es necesario que sea causado en su ser por aquel a quien pertenece por esencia, como el hierro se quema con el fuego. Ahora bien, ya se ha visto anteriormente, tratándose de la sencillez divina, que Dios es el Ser subsistente por sí mismo; y además, el Ser subsistente por sí solo no puede ser más que único: así, la blancura, si fuera subsistente, no podría ser más que única, ya que es a través de sus sujetos receptores por donde se multiplican las blancuras. Se sigue, pues, que todos los seres distintos de Dios no son su propio ser, sino que participan del ser. Y, en consecuencia, es necesario que todo lo que diversifica sea participaciones diversas en el ser, de modo que, sea más o menos perfecto, sea causado por un primer ser muy perfecto. Así, Platón dijo que la unidad debe anteponerse a toda multitud, y Aristóteles (Metafísica., A, C, 1, 993 b 23) que lo que es el ser supremo y la verdad suprema es la causa de todo ser y de toda verdad, así como el calor máximo es la causa de todo calor.

Los entes no son el Ser: lo tienen, participan de él. Pero no lo son. Por eso, repetimos, dice Santo Tomás en la Summa Theologiae I q.3 a.4

Lo que tiene ser y no es ser, es ser por participación.

Cada ser tiene el ser de diferentes maneras. En otras palabras: participa del ser de Dios de diferentes maneras. Un ser será tan perfecto o más perfecto cuanto más se acerque o se aleje del Ser de Dios. El ser de los seres creados no es el mismo ser que Dios, no es Dios. El ser del ser creado también es creado por Dios en el ser. Él Participa de tu Ser, pero no es tu Ser.

La criatura se parece al Creador en ser; pero se diferencia en que este ser que tiene participación, "entra" en composición con un poder. Ésta es la diferencia metafísica radical entre Dios y la criatura. [104]

La doctrina de la participación permite a Santo Tomás pensar en la multiplicidad sin negar la unidad y la unidad sin pensar en la multiplicidad.

Todas las cosas son una en cuanto todas tienen ser. Sin embargo, todas las cosas son diferentes, y no hay dos cosas iguales en el mundo, porque cada una tiene su ser según su naturaleza. Así, Santo Tomás asume la dialéctica unidad-multiplicidad heredada de los griegos y la resuelve a través de este instrumento metafísico que es la participación aplicada al ser. [105]

# 12. SER Y VIDA

Dice Santo Tomás en la Summa Theologiae I q.18 a.1:

(…) se llaman vivos aquellos seres que se mueven o actúan por sí mismos; Aquellos que por naturaleza no se mueven ni actúan, no pueden ser llamados vivos sino sólo por la semejanza.

La vida consiste en una fuerza o actividad interna en cuya virtud el ser quien lo posee se mueve.

El ser vivo es el ente que, por su naturaleza, tiene el poder activo de moverse para realizar sus operaciones.[106]

(…) para Santo Tomás, el ser vivo es aquel "que se mueve a sí mismo", es decir, que tiene la propiedad de atravesar un ciclo de cambios definidos, a través de los medios que determinan su propia naturaleza.[107]

Cuando hablamos de movimiento, debemos entender no sólo el movimiento en sí, sino cualquier mutación, función y operación real inmanente o recibida en el sujeto proveniente de un principio interno.

Si ahora queremos definir la vida encerrando su noción en una fórmula más concisa, diremos que la vida es: una fuerza o actividad interna sustancial a través de la cual el sujeto ejecuta movimientos y operaciones inmanentes. [108]

La vida requiere tres condiciones principales:

1. Que el principio de movimiento u funcionamiento es interno, es decir: que tiene su origen en la naturaleza o esencia misma del ser vivo. De modo que el ente está determinado y aplicado a actuar debido a una actividad o fuerza innata e inherente a su ser.

2. Que el plazo de la acción vital sea la misma entidad. Por ejemplo: digestión y visión en animales. Son funciones y operaciones que se reciben y terminan en una misma entidad, por eso se llaman inmanentes.

3. Que el ejercicio de la vida implica la perfección del ser. Esta condición es corolario de las anteriores: si el ser es principio y término a la vez del movimiento vital, queda claro que el ejercicio o segundo acto de vida lleva consigo una actualidad y, por tanto, una perfección subjetiva. del ser como ser vivo...[109]

Si estas tres condiciones están presentes, la entidad tiene vida. Es un viviendo.

El ser vivo es el ser que se mueve a sí mismo, pero es necesario entender la palabra “movimiento” en un sentido amplio, es decir, amplio. El movimiento es el acto de ser potencialmente como tal. Moverse significa pasar de la potencia al acto. En este sentido, movimiento es cualquier traducción, generación, corrupción, es decir, cualquier cambio cualitativo o cuantitativo.
Asimismo, la actividad de comprender, amar o desear también debe considerarse movimiento. [110]

Podemos sacar dos conclusiones más:

1. Que la vida de un ser será más perfecta cuanto más perfecta sea la forma en que se mueve.

2. Que los diferentes grados de vida de los entes deben establecerse en relación con la diferencia y variedad de formas en que un ente se mueve mismo.

Un ser vivo puede moverse de tres formas:

1. La operación vital proviene de un sujeto móvil o de un sujeto que tiene en su naturaleza el principio y razón suficiente para la ejecución de la

movimiento. Pero no tiene en su naturaleza el principio y la razón suficiente de la forma y del fin del movimiento.

2. La operación vital proviene de un sujeto móvil o de un sujeto que tiene en su naturaleza el principio y razón suficiente para la ejecución del movimiento. Que también tiene en su naturaleza el principio y razón suficiente de la forma que determina y especifica el movimiento, pero no en cuanto a su fin.

3. La operación vital proviene de un sujeto móvil o de un sujeto que tiene en su naturaleza el principio y razón suficiente para la ejecución del movimiento. Que también tiene en su naturaleza el principio y razón suficiente de la forma y fin del movimiento.

De acuerdo y en relación con estos tres tipos de actividad interna y vital, existen tres modos o grados de vida, y tres grados de seres vivos, que son: 1º Seres vivos con vida vegetativa, que tienen fuerza interna para moverse ejecutando movimientos o funciones vitales, pero cuya forma y finalidad están predeterminadas por la naturaleza, o mejor dicho, por su autor, y por tanto, aunque son verdaderos seres vivos, por tener en sí mismos actividad suficiente para realizar operaciones y mutaciones inmanentes, son , en Sin embargo, los seres vivos son relativamente imperfectos, en la medida en que reciben la forma y el propósito de estos movimientos desde afuera. 2.º Seres vivos con vida sensible o animal, que se mueven, no sólo mientras y porque realizan operaciones enraizadas en una actividad interna, sino por parte de la forma que determina el modo y tipo de movimiento, es decir, la representación del Objeto percibido por el animal, que se encuentra en su interior y determina el funcionamiento o función vital. 3.º Personas vivas con vida intelectual, que tienen en sí la fuerza ejecutiva de las operaciones vitales, la forma, es decir, la idea del objeto en relación con el cual se produce la función vital, y también el fin, es decir, el conocimiento. del fin como tal, para cuya consecución ejecuta estos o aquellos movimientos; a diferencia de los animales, cuyos movimientos instintivos y necesarios se refieren a un fin predeterminado recibido de antemano por la naturaleza. [111]

Conviene en este punto definir cuál es el principio vital de todo .
vivo:

Por principio vital entendemos aquella realidad que es la razón primaria por la cual el ser A que lo tiene es vivo y se distingue del ser no vivo B; Así se distingue esencialmente el ser o sustancia viviente del ser o sustancia no viviente: por tanto el principio vital de cada ser viviente, principio y razón suficiente de su propia naturaleza, como sustancia viviente, y origen de su vitalidad. , es algo que pertenece a la esencia de los vivos. [112]

En todo ser vivo existe un único principio vital. Es el alma, que realiza tres funciones: vegetativa, sensitiva e intelectual.
El primero está relacionado únicamente con las plantas; el vegetativo y el sensitivo sólo a los animales; y los tres, a los seres humanos.

La vida no es anterior al ser. Tengo vida porque soy. La vida presupone el ser. La vida indica una manera de participar en el ser, una manera de la que carecen las entidades inmóviles. Estos participan del ser, pero de manera más elemental. Lo son, pero no viven.

# 13. EL ORDEN DE LOS SERES

La doctrina según la cual todos los seres están ordenados según una determinada jerarquía proviene de Platón y Aristóteles, pero donde aparece por primera vez plenamente organizada en un esquema general coherente es en el neoplatonismo. En su transmisión intervinieron dos autores: San Agustín y Pseudo-Dionisio. El primero de ellos brilló, exponiéndolo en su obra De natura boni contra Manicheus, que tuvo especial influencia en Santo Tomás.

Dice Santo Tomás en la Summa Theologiae I q.54 a.2:

Lo mismo ocurre, por tanto, en las partes del Universo. Cada criatura, ante todo, está para su propio acto u operación. En segundo lugar, las criaturas menos nobles son para las más nobles, como las inferiores al hombre lo son para el hombre. Cada uno de ellos, en tercer lugar, es para la perfección del Universo. Finalmente, el Universo entero, con cada una de sus partes, está ordenado a Dios como su fin, mientras representan por cierta imitación la bondad divina, para gloria de Dios; aunque las criaturas racionales finalmente tienen a Dios de manera especial, ya que pueden llegar a él por su operación conociéndolo y amándolo.

Todos los seres lo son, pero lo son de diferentes maneras. Por tanto, es necesario agruparlos en clases, géneros y especies.[113] Cada especie está formada por individuos. Dentro de cada especie, los individuos no se confunden entre sí, porque tienen diferencias individuales.

Las entidades no están ubicadas en el mismo nivel o plano. Existe entre ellos una jerarquía que responde a su mayor o menor perfección. Esto corresponde a una mayor o menor plenitud del ser. Dice Santo Tomás en la Summa contra os Gentiles Libro III Capítulo 20:

Cuanto más lejos está algo de lo que debe ser en sí mismo, es decir, de Dios, más cerca está del no ser, y cuanto más cerca está de Dios, más se aleja del no ser.

No olvidemos que todos los seres (finitos e infinitos, corpóreos e incorporales) participan del Ser divino. De lo contrario no lo serían. No existirían. Dios es el único que tiene la plenitud del ser. Eso subsiste por sí solo. Todos los demás seres reciben el ser de Dios. Ahora bien, según la mayor o menor plenitud del ser, es decir: según el lugar que ocupe en la jerarquía, a cada ser se le atribuye mayor o menor valor.

La teoría de la bondad y de la perfección que san Agustín, inspirándose en el libro de la Sabiduría, propone en su libro "De natura boni contra Manicheus" y que con tanta frecuencia y de tan variadas formas reaparece en sus obras y en las de otros autores, como San Buenaventura, puede considerarse como uno de los pilares de la filosofía tomista y, más concretamente, de la doctrina sobre la escala de los seres, que constituye su expresión más evidente y manifiesta y que encontramos plenamente formulada en Santo Tomás. [114]

El orden que reina entre los seres es un orden debido, es la expresión de una exigencia interna que presupone un deber de ser, es decir, un principio y un fin. Además, es un orden jerárquico: hay una distinción entre entidades y su clasificación según grados o clases. Donde hay orden, debe haber distinción.

Un orden no significa una multiplicidad simple, sino una multiplicidad unificada. Esta unificación podría ser simplemente extrínseca; pero vemos que el orden de los seres es más que eso, es más que una simple disposición o posición de hecho, en tal o cual otro lugar. Nos damos cuenta de que el orden que reina entre ellos es un orden debido, es la expresión de una exigencia interna que supone un deber de ser, es decir, un principio y un fin. [115]

Por tanto, el término orden está sujeto a varios matices:

1.Expresa una relación de propósito. Esta relación es dinámica. Todo ser tiende a un fin.

2.Expresa una relación causal formal. Esta relación es estática. Y al respecto se pueden distinguir los siguientes: 2.1 El orden situacional: disposición por la cual cada entidad ocupa el lugar que le corresponde. 2.2 Orden de grupo: las entidades se agrupan en clases según sus similitudes.

De los sentidos descritos, el más elevado es el primero, el orden de la finalidad. Por eso podemos decir que es la razón de ser de los demás. El orden es el resultado del propósito.

Así, cuando se define la filosofía de Santo Tomás como una filosofía del orden, el término orden no se refiere sólo a un orden estático o situacional, sino que debe entenderse como resultado de una finalidad y, por tanto, como un orden dinámico o tendencioso. De esta manera, siguiendo a Tomás de Aquino, podemos establecer una noción de orden en la que no sólo se tiene en cuenta la distinción formal o específica entre distintos seres, sino también la unidad en la consecución del fin. [116]

La finalidad admite una doble distinción. Es un propósito inmanente, que la entidad busca en el logro de sus propias operaciones y las relaciones que mantiene con otras entidades. Y es un propósito trascendente, en virtud del cual los entes se ordenan a un fin externo que los supera.

Esto se ve claramente en el orden del universo. El orden del universo es un bien. Las entidades están ordenadas a su cumplimiento. Pero este bien no es el fin último del universo. Cada entidad y el universo mismo buscan un bien mayor: Dios. El orden del universo tiene un movimiento ascendente que busca la unión con Dios mismo como con su bien.

El concepto de orden está vinculado al concepto de perfección, que es apropiado discernir. Se entiende por perfecto :

.Qué se acabó. A diferencia de germinal e incipiente. Un ser perfecto es un ser que tiene la plenitud del ser según su naturaleza.

.Lo cual es noble. A diferencia de lo bajo y vil. Una entidad noble es una entidad valiosa. En este caso, los distintos grados de perfección (entendida como nobleza) de las entidades vienen dados por sus distintos modos de participación en el ser.

Las tesis ya expuestas sobre el orden del Universo y el concepto de perfección implican la existencia de una escala de seres en la que ambos necesariamente convergen y que constituye su expresión más fiel y manifiesta. Según esta doctrina neoplatónica, que es incorporada y desarrollada plenamente por Santo Tomás en su sistema, los seres de la naturaleza se van ordenando progresivamente en distintas especies en función de su mayor o menor perfección, y siguiendo el principio de que el ser más elevado de un orden alcanza el ser menos perfecto del siguiente orden superior. [117]

El ser que tiene vida participa del ser de manera más perfecta que el ser no vivo. Viva es la entidad que se mueve por sí misma para realizar sus operaciones.[118] En otras palabras, para lograr tu fin.

Entre los vivos existe una jerarquía según el mayor o menor grado de autonomía en el movimiento para lograr el propio fin. Cuanto menos necesita una entidad de otros para realizar el movimiento, más perfecta es. Las entidades inferiores se ordenan a las superiores.

El primer grado de vida lo ocupan los vegetales, que no son más que ejecutores; el segundo grado por los animales, que tienen más autonomía en sus acciones; y el tercer grado por el hombre. Tiene inteligencia, lo que le permite discernir los fines de los medios y la forma de actuar. Sin embargo, su inteligencia no es completamente autónoma porque el hombre recibe los Primeros Principios racionales y la inclinación hacia el fin último. Por tanto, el nivel más alto en la escala de los vivos corresponde a Dios, supremamente autónomo.

Así, la escala de los seres tiene en su base seres corpóreos inanimados. Por encima de ellos, aparecen los vivos sin sentido. En primer lugar,

los vegetales. En segundo lugar, los animales. En tercer lugar, los hombres. Por encima de los vivos racionales, los seres racionales incorporales. Estas son las formas puras o ángeles. Por encima de los ángeles está el Ser Supremo, Dios. Y, recordemos, en cada una de las partes se pueden hacer más distinciones dependiendo de la mayor o menor perfección de la entidad; es decir, según su mayor o menor participación o cercanía al Ser Supremo.

En definitiva, podemos decir que los seres no sólo se ordenan entre sí con vistas a realizar sus propias operaciones y alcanzar un orden universal o colectivo, siguiendo el esquema de un finalismo inmanente; sino que todos los seres naturales, en su tendencia al bien, quieren participar de la perfección divina -y esto es lo que se conoce como finalismo trascendente-: todas las cosas tienden a participar de Dios no sólo como Ser, sino también como bondad. Todos los seres están ordenados al bien divino como fin. [119]

# 14. SER Y ACTUAR

El ente es uno por su ser, no por sus acciones, que pueden ser múltiples.

Esta distinción entre el "ser" de la entidad y sus acciones es algo que también puede inferirse fácilmente de la limitación de las operaciones de la entidad. Mientras hacemos una cosa, no podemos hacer otra, o al menos no podemos hacer todas las demás. [120]

La acción no se identifica con el ser. Tampoco se identifica con la entidad, su sustancia o su esencia. En este sentido, la acción es un accidente. La entidad funciona, pero no es su acción. La entidad permanece como tal incluso cuando no actúa.

Dios es perfecto. Las entidades creadas son perfectibles. Debido a esta distinción real entre su ser y su acción, las criaturas necesitan actuar para mejorarse. La razón de esto puede expresarse de la siguiente manera: algo es perfecto mientras está en acto; Por tanto, la perfección última de los seres se alcanza a través de sus propias acciones. [121]

Algo actúa sobre tantas entidades. Actuar presupone ser. Sólo una entidad puede realizar operaciones. Hay dos tipos de acción:

1.Aquel que proviene del agente a una cosa externa, a la cual cambia (o acción misma). Traslada la perfección a otro ser. Por eso se llaman acciones transitivas. Por ejemplo: enseñar, decorar, etc.

2.Otro que proviene del agente hacia sí mismo (u operación). Mejora a la persona que trabaja. Por eso se llaman acciones inmanentes. Por ejemplo: entender y querer.

Santo Tomás ratifica en De veritate q.8 a.6:

Hay dos tipos de acción: la que procede del agente hacia una cosa exterior, a la que transmuta (por ejemplo, iluminando), y se llama propiamente acción; otra acción que no procede hacia una cosa exterior, sino que descansa en el mismo agente, como su perfección (por ejemplo, mostrar), y se llama propiamente operación.

La entidad actúa a través de las facultades o poderes operativos. Estos provienen de tu naturaleza o esencia, pero no son tu naturaleza o esencia. Son accidentes.

En el hombre, por ejemplo, hay potencias que necesitan de los sentidos para producirse: ver, oír, etc.; Otros no necesitan del cuerpo, porque son inherentes a la naturaleza racional del alma, como el entender o el querer. [122]

La entidad no podrá hacer uso de las facultades. En otras palabras: no actuar. los poderes son diferente de tus acciones.

Sin embargo, sería engañoso pensar que estas distinciones introducen una dispersión ontológica en el sujeto. La acción de la criatura es algo unitario; o, en otras palabras, los poderes operativos se coordinan entre sí. Las acciones son acciones de estos poderes, los poderes reflejan la naturaleza específica. Y la raíz de esta unidad es la unidad del ente, del sujeto, que tiene un solo ser. [123]

# 15. LOS TRASCENDENTALES

Los trascendentales son las propiedades generales o comunes de todo. También se les llama propiedades trascendentales de los seres. Hay tres: Unum (Uno o Uno), Verum (Verdadero) y Bonum (Bueno).

Se observará, entonces, que el término propiedad debe tomarse aquí en un sentido amplio, no como expresión de una entidad ajena a la esencia de una realidad dada, lo cual es imposible en el caso del ser ( entidad), sino como designación de esta. esencia misma bajo un aspecto particular. Trascendental, a su vez, tiene el significado que tiene para el ser (ser): lo trascendental es lo que se encuentra en todo tipo de ser (ser). Para expresar esta generalidad, se dice que estos modos son convertibles con el ser (entidad), es decir, que se puede indiferentemente, en las proposiciones en las que tienen lugar, tomar como sujeto o como predicado el ser o uno de sus modos. Así, se dice, “el ser (ser) es uno”, “el uno es el ser (ser)” . [124]

Santo Tomás enseña que a los seres no se les puede añadir nada que sea como una naturaleza extraña a ellos, como se añade la diferencia al género o el accidente a la sustancia. Esto se debe a que cualquier naturaleza es esencialmente ser. Además, fuera de los seres no hay nada. No se le puede añadir nada extrínsecamente.

La noción de ser se extiende a todos los elementos comunes y a todas las diferencias de cada entidad. [125]

Lo único que se puede agregar a la entidad.

es un modo de la misma entidad, que se encuentra en ella, pero no explicado en un concepto. Lo que se le añade es entonces un modo de ser implícito. Tal adición consiste en última instancia en hacer explícito un contenido implícito. [126]

Esta adición o explicación puede ocurrir de dos maneras, como se muestra en Santo Tomás en De Veritate q.1:

1. Que el modo expresado es algún modo especial del ser. Los diez géneros supremos se denominan categorías o predicamentos. El primero es la sustancia. Los nueve restantes son accidentes: cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, posición, tiempo y posesión.

2. Que el modo exprés sea un modo que generalmente sigue a todo. Estos modos tienen la misma universalidad que la entidad: no la limitan en su comprensión ni en su extensión. Ellos son los trascendentales.

Como el concepto de ente, tampoco son géneros, porque convienen a todos los entes, incluidas todas las categorías y, en este sentido, como entes, son llamados por la "Suma de Bono" de Felipe Canciller, trascendentales, por trascender lo orden categórico. Su universalidad no es genérica, sino trascendental.

[127]

Los trascendentales no necesariamente se derivan de la esencia.
enfermo.

(…) Santo Tomás expresa inicialmente su preocupación por afirmar la unidad fundamental de los trascendentales con el ser (ser): el uno y el ser (ser), por ejemplo, no significan naturalezas diferentes, sino una y la misma naturaleza, "unum autem et ens no diversas naturas sed unam significante." Por tanto, los trascendentales no constituyen realidades verdaderamente distintas. [128]

Los trascendentales son las propiedades de los seres. Revelan una faceta de la entidad, que se manifiesta expresamente.

Lo que los trascendentales añaden a los seres no es nada real, ya que cada uno de ellos tiene el mismo contenido que los seres. Lo que se ha añadido es algo meramente de razón. Es conceptual. No pueden distinguirse de los seres si la razón no interviene para distinguirlos.

En este sentido, conviene aclarar la diferencia entre distinciones real y razón.

.Una distinción se llama real cuando es independiente de nuestro conocimiento o cuando se aplica a elementos de la realidad de los cuales, efectivamente, una entidad no es la otra.

.Una distinción se llama razón o lógica cuando se aplica formalmente a elementos que son diversos sólo en virtud de la intervención de la inteligencia, que los distingue. La distinción de motivos puede ser:

1-Razón razonada cuando la distinción tiene fundamento en la realidad.

2-De la razón razonable cuando la distinción corresponde a un puro artificio del pensamiento.

La distinción de los trascendentales en uno (uno), verdadero y bueno, es una distinción de la razón razonada.

Dentro de la distinción de razón razonada cabe distinguir dos tipos:

1-Perfecto o mayor: uno de los conceptos contiene a los demás en potencia (p. ej. géneros en especies).

2-Imperfecto o menor: uno de los conceptos contiene virtualmente a los demás en acción (análogo y análogo, vgr). Este es el caso específico de los trascendentales.

De modo que los trascendentales se distinguen de los seres con una distinción de razón razonada imperfecta.

Los seres y sus atributos se distinguen con una distinción de razón, conceptual o lógica, que no es como la que se da entre términos sinónimos, -sin fundamento en la realidad o puramente mental-, como la que existe, por ejemplo, entre "truco" y "mierda". Su distinción de razón tiene un fundamento en la realidad, lo que en uno de ellos se hace explícito, que es real, pero que en el otro sólo la designa implícitamente. Esta es una distinción de la razón basada en la realidad, con un fundamento imperfecto, porque lo que se explica

no es algo potencialmente diferenciado ni con algún tipo de composición -el fundamento sería entonces perfecto-, como el que existe entre "hombre" y "animal racional", sino que está en acción tanto de forma implícita como explícita. [129]

—

Los trascendentales son idénticos entre sí. Son equivalentes o convertibles en proposiciones. Pueden intercambiarse entre sí en el juicio como sujeto y predicado. Por ejemplo, puedo decir: “los seres son uno”; o: "el uno es el ser". A pesar de identificarse entre sí, cada uno de sus conceptos es distinto entre sí: cada concepto trascendental explica un matiz distinto del concepto de ser. Se refieren a la misma realidad, pero cada uno la expresa con un aspecto diferente.

Ya hemos dicho que los trascendentales son tres: uno (uno), verdadero y bueno.

La constitución del conjunto, que se volverá clásico, de los tres trascendentales, uno, verdadero, bueno, referido al ser (entidad), sólo se producirá en la filosofía cristiana, donde inicialmente tendrá también un significado teológico. Uno, verdadero, bueno, aparecerá entonces como atributos del Primer Ser que informará a cada una de las tres Personas de la Trinidad y del cual se buscarán huellas o signos en las criaturas. Las Sumas o Comentarios a las Sentencias de principios del siglo XIII son los testimonios de este primer estado de la doctrina de los trascendentales. Su elaboración filosófica y su fijación definitiva parecen ser obra de Santo Tomás. El texto esencial sobre esta cuestión es el de “De Veritate” (q. I, a. I (...). [130]

—

Ya hemos dicho que los trascendentales se distinguen de los seres teóricamente, no realmente. Agregan algo a la entidad:

Unidad: añade una relación de negación de la división interna del ser (el uno)

La verdad: añade una relación con el intelecto (lo verdadero).

Bondad: añade una relación con la voluntad (buena).

Así como hay grados de ser en los seres, también los hay de unidad, de verdad y de bondad. Dios es Ser en esencia, y es también unidad, verdad y bondad en sí mismos.

# 16. EL SER ES UNO

Las especulaciones metafísicas sobre la unidad se remontan a Parménides. Para su escuela el ser es y es uno. No hay cambio posible en el ser. La multiplicidad numérica es evidente.

A su vez, los pitagóricos desarrollaron la doctrina del papel del número en la constitución de las realidades materiales, así como la de la unidad numérica.

Según Aristóteles (Met., A 5, 985 b 23 - 986 b 8), los pitagóricos suponían "que los elementos de los números eran la esencia de todas las cosas, y que los cielos eran la armonía y el número". Las propiedades de los números, especialmente al combinarlos, resultaron tan sorprendentes que los pitagóricos buscaron por todas partes analogías entre números y cosas y llegaron a fundar una especie de misticismo numérico que tuvo enorme influencia en todo el mundo antiguo. Fórmulas como las siguientes: 1 + 3 + 5 +. . . + (2n-1) = n2, que muestra que los cuadrados pueden formarse como sumas de números impares sucesivos, les pareció maravilloso a los pitagóricos. La más importante, desde el punto de vista de las analogías filosóficas, la constituían las divisiones de los números: pares, impares, perfectos (igual a la suma de sus divisores), lineales y planos. Los números eran considerados, además, como principios. Según Aristóteles en el mismo pasaje citado, existía dentro de la escuela pitagórica una facción que afirmaba la existencia de 10 principios u oposiciones fundamentales, correspondiendo cada uno de ellos a cada uno de los 10 primeros números naturales.
Esta correspondencia se muestra en la siguiente tabla proporcionada por el Estagirita: 1: Limitado - Ilimitado, 2: Impar - Par, 3: Uno - Muchos, 4: Derecha - Izquierda, 5: Masculino - Femenino, 6: En Reposo - En Movimiento , 7: Recto - Curvo, 8: Claro - Oscuro, 9: Bueno - Malo, 10: Cuadrado - Oblongo (rectángulo oblongo). [131]

Consecuentemente desarrolladas, estas ideas pitagóricas dieron origen a lo que se puede llamar una aritmología metafísica, que cultivaron muchos neopitagóricos (por ejemplo, Nicómaco de Gerasa) y algunos neoplatónicos.

Platón recibió la influencia de los eleáticos y pitagóricos. Ambos pensamientos vieron la esencia de las cosas en el número. De modo que, despojados de sus accidentes, pudiéramos descubrir mediante la razón sus propiedades numéricas esenciales.

(…) Platón no sólo utilizó los conceptos de unidad y pluralidad en algunas partes de su doctrina de las ideas, sino que, además, parece haber llegado a una teoría de las ideas como ideas-números, al menos si nos atenemos a ciertas pasajes de Aristóteles (que algunos autores, sin embargo, consideran referidos a miembros de la Academia platónica). Estas ideas numéricas, sin embargo, ya no son números como ideas, sino, como indicó WD Ross, el resultado de atribuir números a ideas, produciendo así el concepto de idea monádica, idea diádica, etc.[132]

Aristóteles, a su vez, elaboró su doctrina del uno trascendental.
Se aplicó, sobre todo, para asegurar mejor la distinción entre los dos tipos de unidad: numérica y trascendental. Redujo a este último al ser, del que no es más que una propiedad.

Por eso, insistimos: desde Aristóteles en adelante, como en los eleáticos, pitagóricos y platónicos, no se confunde el uno (uno) en ambos unidad de ser o seres con el uno en ambos unidad de número. El primero se llamará trascendental. El segundo será un accidente de la sustancia: la cantidad.

Trascendental significa que domina todos los géneros y los califica a todos: la unidad así concebida tiene, por tanto, un lugar en todos los dominios: califica todo lo que es, como necesariamente indiviso: indiviso, quiero decir, no cuantitativamente, lo que sería convertir la unidad en un género. ; pero exenta de toda división aplicable cuando se contempla en su amplitud. [133]

Santo Tomás siguió también el pensamiento aristotélico en esta materia. Y en De Potentia q.9 a.7 dice:

Algunos filósofos no distinguieron entre lo convertible con el ser y lo que es el principio del número, y admitieron que ni una ni otra unidad añadirían nada a la esencia. A sus ojos, el uno, entendido en cierto sentido, significaba la esencia de la cosa. De esto se sigue que el número, compuesto de unidades, es la esencia de todas las cosas. Ésta es la opinión de Pitágoras y Platón. Otros, por el contrario, no distinguiendo entre la unidad convertible con el ser y la unidad principista del número, pensaban que aquella, entendida de una manera u otra, añadía a la esencia algún ser accidental. Se sigue que toda multitud es un accidente perteneciente al género cantidad. Tal era la posición de Avicena y parece que todos los médicos antiguos la adoptaron. Porque por uno y múltiple siempre entendieron algo que es del tipo de cantidad discreta (…) así, estas opiniones suponen que el uno (o uno) que es convertible con el ser y el que es principio de número son idénticos, y Por otra parte, no hay otra multitud que el número, que es una especie de cantidad. Ahora bien, esto es evidentemente falso.

El uno (uno) y el ser (entidad) son realmente idénticos y difieren según la razón. El concepto de uno (una) no se confunde con el concepto de ser, pero las realidades que designan uno (uno) y ser son idénticas.

El Doctor Angélico enseña en la Summa Theologiae I q.11 a.1:

El uno no añade nada al ser, sólo la negación de la división, como uno no significa nada más que un ser indiviso. Por lo tanto, uno es lo mismo que el ser, ya que todo lo que es o es simple o compuesto. Si es simple, es indiviso en acto y potencial. Si es compuesto, sólo aparece cuando sus componentes pasan de separados a unidos, formando el compuesto.

La unidad trascendental no significa otra cosa que, para Aristóteles y Santo Tomás, la indivisión o negación de la división del ser (los seres). La unidad siempre se define formalmente por la ausencia de división. La entidad nunca se divide. La multiplicidad de entidades no proviene de su división.

No es por división que se origina la multiplicidad, es por oposiciones formales, es decir, por la distinción misma de las esencias (…) .[134]

La unidad pura será realizada por el primer Ser, el cual, siendo plenamente, y no teniendo esencia que le limite, contendrá en sí todo lo que otros seres ( entidades) exteriorizan en múltiples formas, será por tanto plenamente uno, o mejor dicho : el único. [135]

Santo Tomás enseña:

El ser y el uno (uno) son la misma y una sola naturaleza. [136]

Y añade:

Así es como el uno y el ser añadidos al hombre o a cualquier otra cosa, no añaden diferencia alguna; en consecuencia, son iguales. La premisa menor es evidente, pues es lo mismo decir hombre que decir hombre. Y de manera similar a lo dicho, son lo mismo decir ser-hombre que decir es hombre. (…) la generación es el camino hacia el ser, y la corrupción es una mutación del ser al no ser. Por lo tanto, nunca se genera un hombre sin generar al hombre que es, ni se corrompe el hombre sin que el hombre se corrompa. Porque lo que al mismo tiempo se genera y se corrompe, son uno.[137]

Como ser y entes, el uno (une) es una noción analógica. Por lo tanto, se encuentran tantos modos de unidad trascendental como modos de ser.

La entidad y uno (une) son convertibles entre sí. Entonces es lo mismo decir: la entidad es uno (uno); o: el uno (une) es el ser. Ahora bien: estamos hablando de lo trascendental metafísico. Lo que da razón de la indivisibilidad de la entidad. Éste (uno) no aporta nada al ser. El uno como principio del número, como unidad, no es convertible con el ser. Y añade a la entidad el ratio de medición.

El (uno) que se convierte con el ser, designa el ser mismo, añadiendo la “ratio” de lo indiviso, que, siendo negación y privación, no añade naturaleza al ser, y, por tanto, de ninguna manera es. Se distingue del estar en la cosa, aunque no sólo según “ratione”, puesto que la negación y la privación no son una entidad de la naturaleza, sino de la razón, como ya se ha dicho. El que es principio de número añade a la sustancia la relación de medida, que es la pasión propia de la cantidad y la que se da primero en la unidad. Se dice que es privación y negación de la división con relación a la cantidad continua, ya que el número es causado por la división de lo continuo; por tanto, el número pertenece a la ciencia matemática, cuyo objeto no puede existir fuera de la materia, ni siquiera cuando se lo considera fuera de la materia sensible. Esto no sería posible si el que es el principio del número existiera separado de la materia, como existente en las cosas inmateriales y convertibles.

con la entidad. [138]

Aristóteles dice que lo primero que entiende la inteligencia es el ente y luego la división; luego el (aquel) que priva de división; y, finalmente, la multitud que se compone de unidades.

(…) lo Mismo, lo Semejante y lo Igual pertenecen a uno, mientras que lo Distinto, lo Diferente y lo Contrario pertenecen a la pluralidad. [139]

Y Santo Tomás explica:

Lo mismo es lo que en esencia. Lo mismo es el de la cantidad. Similar es uno en calidad. [140]

Aristóteles dice que la oposición entre dos entidades se da cuando una excluye a la otra. Según el tipo de exclusión se distinguen cuatro modalidades de oposición:

1-Contradictorio. La oposición es irreductible y no hay término medio entre los opuestos. Por ejemplo: ser - no ser.

2-Contrario. La oposición se produce entre entidades del mismo género. Se admiten términos promedio. Por ejemplo: blanco - negro. Entre ellos, hay una variedad de colores intermedios abigarrados.

3-Privado. La oposición se da entre entidades que expresan una perfección y otra la falta de perfección. Por ejemplo: salud - enfermedad. También permiten un término medio.

4-Relativo. La oposición se produce entre relaciones entre entes y entre ellos mismos, pero de acuerdo con un orden existente entre ellos. No admite términos promedio. Por ejemplo: paternidad - filiación.

La oposición entre unidad trascendental y multiplicidad es una oposición contraria.

La unidad no expresa la negación de la multiplicidad, sino la negación de la división interna de los seres. La unidad no niega la división externa y, por tanto, la pluralidad de entidades.

La multiplicidad no expresa la negación de la indivisibilidad de los seres, sino que se afirma en el reconocimiento de lo uno (uno): lo múltiple presupone lo indiviso (uno). La pluralidad de entidades se basa en la unidad indivisa de cada entidad.

La multiplicidad afirma la división externa. El uno (uno) lo confirma, ya que no hay multiplicidad externa sin unidad en los seres, sin indivisión interna de los seres.

# 17. EL UNO ES VERDAD

Este trascendental implica la referencia del ser a algo distinto de sí mismo, a la inteligencia o al entendimiento. Esta relación es conceptual porque no añade una dimensión real a la entidad.

En sus reflexiones sobre la verdad, Santo Tomás recibió la influencia de dos grandes tradiciones filosóficas: la aristotélica y la agustiniana.

Aristóteles estudió la verdad desde un punto de vista subjetivo. La verdad es el objeto hacia el que tiende todo conocimiento. Es el fin o perfección que persigue la inteligencia. Se sabe poseer la verdad (verdad lógica).

San Agustín estudió la verdad desde un punto de vista objetivo. La verdad es el objeto que domina al espíritu y se impone a él. La verdad es la verdad divina eterna e inmutable. De ella participan todos los espíritus creados (verdad ontológica).

Santo Tomás buscará conciliar las dos doctrinas. Para él, la verdad será a la vez la perfección del conocimiento (verdad lógica) y la propiedad objetiva del ente (verdad ontológica). Veremos que, independientemente de cómo estudiemos, la verdad siempre se basa en los seres.

La verdad implica un orden del ser a la inteligencia; pero este orden puede considerarse ya sea como sujeto primordialmente a la inteligencia, o como un ser directamente calificativo. [141]

La verdad lógica puede definirse como la conformidad de la inteligencia con los seres (adaequatio intellectus ad rem). Esta es la verdad en inteligencia. Es la verdad intelectual. La inteligencia es verdadera cuando se ajusta a lo que es. El conocimiento es verdadero cuando está en relación de conformidad con su objeto.

Para la verdad lógica se pueden presentar dos casos:

1. La inteligencia está de acuerdo con la entidad, pero no la sabe. Esto ocurre en la intelección simple y en el conocimiento sensible.

2. La inteligencia se percibe a sí misma como conforme a su objeto.
Esto se hace en los tribunales.

La verdad ontológica puede definirse como la conformidad de los seres con la inteligencia (adaequatio rei ad intellectum). Esta es la verdad en los seres o verdad entitativa. Ésta es la verdad como propiedad trascendental del ser (entidad). El ser (entidad) es verdadero en la medida en que se ajusta a la inteligencia. El ser, fundamento de los seres, es la causa de la verdadera comprensión.

Verdadera es la entidad como adecuada para ser comprendida; y la verdad es esta adecuación de los seres a la comprensión.[142]

La verdad, que está en el entendimiento como tal, se funda en otra verdad, la verdad entitativa, que es, por tanto, anterior y fundacional. [143]

En otras palabras: la verdad está formalmente en la inteligencia, que es sujeto de la verdad; pero, como causa, la verdad está en las cosas. [144]

Para la verdad ontológica se pueden presentar dos casos:

1. Es una inteligencia de la que depende la cosa considerada como la obra del artista. Aquí las cosas se someten a la primera inteligencia creadora.
La verdad es la conformidad de las cosas con la inteligencia divina de la que dependen.

2. Es una inteligencia que se somete como objeto a la cosa que conoce. Aquí sólo hay una relación accidental de las cosas con la inteligencia creada. La verdad es la aptitud de las cosas para ser objeto de un intelecto especulativo como el intelecto humano.

Si la verdad que es en realidad es un efecto del ser, la comprensión que posee la verdad intelectiva es un efecto de la verdad trascendental. [145]

La verdad que está en la realidad fundamenta la verdad que está en el entendimiento. Con la aplicación de la verdad entitativa al entendimiento se demuestra lo que es verdadero o conforme a la realidad, y lo que así posee la verdad que está en el entendimiento. [146]

La verdad no es absoluta; es una proporción: la proporción del ser con la inteligencia. Por tanto, si no hay inteligencia, tampoco hay verdad; si no hay ser, tampoco se dará la verdad; y la ficción de que la verdad se precede a sí misma, como futuro, o sobrevive a sí misma, como pasado, no es más que una imaginación burda, si no presupone, por un lado, un sujeto que puede concebir la verdad y, por otro, un objeto. eso lo fundamenta. [147]

—

La lectura atenta de los siguientes textos de Tomás de Aquino aclarará los conceptos.

En el pasaje de la Summa Theologiae I q.16 a.1, Santo Tomás reflexiona sobre la verdad ontológica. Podemos extraer los siguientes conceptos de este texto enriquecido:

1-Se llama verdadero a aquello a lo que tiende la comprensión. En otras palabras: el fin de la comprensión es la verdad.

2-El conocimiento es tal como lo conocen quienes lo conocen.

3-Se dice que cualquier cosa es absolutamente cierta según la relación que tenga con el entendimiento del que depende.

4-Aquello conocido se llama verdadero siempre que tenga alguna relación con el entendimiento.

5-El fin del conocimiento, que es verdadero, está en el mismo entendimiento.

6-Lo verdadero está en el entendimiento mientras exista conformidad entre éste y lo conocido.

7-La relación que tiene lo conocido con el entendimiento puede ser esencial o accidental. Es esencial cuando tu propia existencia depende de la comprensión; y accidental mientras sea cognoscible por el entendimiento. Ejemplo: una casa tiene una relación esencial con la comprensión de su constructor; y accidental con cualquier otro entendimiento del que no dependa. Pues bien, el juicio sobre una cosa se basa en lo esencial que hay en ella, no en lo accidental que hay en ella.

8-Además, se dice que las cosas son verdaderas porque se asemejan a la imagen de las especies que existen en la mente divina. Ejemplo: una piedra se dice verdadera piedra cuando tiene naturaleza de piedra, según la concepción previa existente en el entendimiento divino.

9-Por tanto, la verdad está principalmente en el entendimiento; en segundo lugar está en las cosas tal como se relacionan con la comprensión como principio.

10- La verdad es la adecuación entre objeto y entendimiento.

En el pasaje de la Summa Theologiae I q.16 a.2, santo Tomás reflexiona sobre la verdad lógica. Podemos extraer los siguientes conceptos de este texto enriquecido:

1-Ya hemos visto al estudiar la verdad ontológica que lo verdadero, en términos de su razón primera, está en el entendimiento. Como todo es verdadero en cuanto tiene la forma propia de su naturaleza, es necesario que el entendimiento, tal como conoce, sea verdadero en cuanto tiene la imagen de lo conocido, que es la forma del entendimiento tal como conoce. . Y por tanto, la verdad se define como la adecuación entre el entendimiento y el objeto. Por tanto, conocer tal adecuación es conocer la verdad.

2-Los sentidos no conocen este camino. Aunque la visión tiene la imagen de lo visible, no conoce la adecuación entre lo que se ve y lo que se aprende de ello. Sin embargo, el entendimiento puede conocer esta adecuación. Lo hace componiendo y dividiendo.

3-Así, la verdad puede estar en el sentido, o en el entendimiento que sabe algo qué es, o en una cosa verdadera. Pero no como lo conocido en que lo conoce, que es lo que implica el nombre de verdadero; ya que la perfección del entendimiento es lo verdadero tal como se conoce.

4-Por tanto, hablando propiamente, la verdad está en el entendimiento que compone y divide; no en el sentido o comprensión de que algo sepa lo que es.

En definitiva, la verdad se encuentra: - formal y principalmente en la inteligencia que juzga; - en sentido e intelección simple , como en cualquier cosa verdadera; - en las cosas, esencialmente, siempre que se ajusten a la idea según la cual Dios las creó; - en las cosas, accidentalmente, en relación con el intelecto especulativo que puede conocerlas.[148]

## 18. EL UNO ES BUENO

Aristóteles decía en su Ética a Nicómaco que el bien es aquello a lo que todas las cosas desean o, lo que es lo mismo, el bien es aquello a lo que todas las cosas tienden.

El bien se define por una relación entre el ser (seres) y el apetito. Se encuentra en la cosa en acción y subyace a la propiedad de apetitibilidad. El bien es el ser en su referencia a la voluntad. Lo bueno está en los unos.

Santo Tomás enseña en la Summa Theologiae I q.5 a.1:

El bien y el ser son realmente lo mismo. Difieren sólo con distinción de razón. Esto se demuestra de la siguiente manera. La razón del bien es que algo resulta apetecible. Dice el Filósofo en I Ética. ese bien es lo que todos quieren. Es evidente que lo deseable es siempre que sea perfecto, ya que todos desean su perfección. Independientemente de que algo sea perfecto mientras está en acto, es claro que algo es bueno mientras está siendo (estando); porque el ser es actualidad de todo, como se desprende de lo dicho anteriormente (q.3ª.4; q.4 a.1 ad.3). Así se hace evidente que el bien y el ser (entidad) son realmente lo mismo; pero del bien se puede decir que es apetecible, cosa que no se puede decir del ser (entidad).

Es una noción analógica con múltiples significados.

Hay una distinción (de razón) entre las nociones de ser y bien. Algo es una entidad por derecho propio, en virtud del primer acto mediante el cual alcanza el ser sustancial; pero sólo es propiamente bueno aquello que ha alcanzado su perfección última mediante el segundo acto. [149]

Lo que hace deseable una cosa es su perfección. La primera perfección de cada cosa en su actualidad. El ser (entidad) posible o potencial no es, como tal, la perfección de nada.

El ser trascendental antes de cualquier división en categorías o cualquier otra cosa es (...) la sustancia misma del bien. [150]

El bien es lo que todas las cosas desean; Ahora bien, se desea una cosa mientras es perfecta; y es perfecto mientras está en acto; y está en acto en la medida en que está siendo; luego es evidente que el bien y el ser son realmente idénticos, pero el bien implica la razón de apetitibilidad, que no expresa el ser. [151]

El bien es ser (ser) tan deseable. Por tanto, será estrictamente cierto decir: todo ser (ser) es bueno siempre que inmediatamente agreguemos: precisamente en cuanto es el ser (ser).
Cada ser (ser) es bueno precisamente en la medida en que es ser (ser).

La bondad del hombre es ser hombre, y la bondad de un árbol es ser árbol: no hay, por tanto, bien común. (…) no se debe suponer, por tanto, un bien en sí fuera del naturalezas. [152]

El fundamento del bien es el ser. Sólo Dios es el Ser Autosuficiente. Dios es bueno primero. Es el bien ejemplar y causa eficaz de todo bien. Todas las cosas son buenas por la bondad de Dios. Y son buenos para la participación.

El bien implica la noción de fin.

Como es lo que todas las cosas desean, es al mismo tiempo objeto de complacencia por parte de quienes lo poseen y objeto de búsqueda por parte de quienes lo esperan. Si al bien se le atribuye una causalidad, ésta será la causa final.

Es evidente, en efecto, que lo que cada cosa puede desear como causa final no puede ser otra cosa que un bien para ella; y que, por el contrario, todo lo bueno puede tener una causa final. (...) el orden del bien y del fin coinciden perfectamente. [153]

El bien no actúa en la medida en que es bueno. Es el ser bueno quien actúa. Su bondad está presupuesta a su acción. Actuar como debe ser y porque debe ser, es bueno.

Como agente es principio, como bien es perfección y medida. Como agente comunica su forma; como bien puede servir de fin y ser causa en este sentido, no sólo según su forma, sino según todo lo que es. [154]

El bien es el primero en el orden de causalidad. Para lograr su fin, el agente se pone en movimiento; y para este fin el agente trabaja la materia e introduce en ella forma. Pero el bien es el último en el orden de efecto, ya que el orden de generación es inverso.

El bien realizado presupone la esencia, que determina el ser en el que se funda el bien y también supera la potencia eficiente que sigue al ser y brota de la esencia como signo y efusión natural de la perfección que posee. [155]

Para aclarar la idea de bien, Santo Tomás recurre a la tradición agustiniana, Según el cual el bien constaba de tres cosas: modus, especie y ordo.

Modo, especie y orden son los modos constitutivos de toda perfección o bien en los seres finitos. San Agustín los relaciona con las palabras de la Escritura: "ordenaste todas las cosas en medida, número y peso". [156]

Una cosa se considera buena en la medida en que es perfecta.

Es perfecto cuando no le falta nada de lo que debería tener.

Para ser perfecto y bueno, debe tener la forma que le conviene, que determina su esencia. La forma presupone condiciones y produce efectos.

Por tanto, para que algo se llame bueno debe contener simultáneamente:

.la forma que más te convenga (forma)

.tu fondo auténtico (modo)

.sus consecuencias naturales (orden)

El modo es la medida adecuada en que se da la perfección en una determinada entidad. Son las características propias de la entidad individualizada, que la diferencian de otras entidades del mismo género y especie.

La especie como dimensión constitutiva del bien es la forma de la entidad misma.

El orden es la inclinación o tendencia de los seres hacia su fin, hacia otros seres , a las acciones que puede realizar y a la comunicación de sus perfecciones.

El bien desempeña entonces este triple papel:

.mide los orígenes (modus: o lo que presupone la forma).

.caracteriza la especie (especie: el principio intrínseco de la perfección de la entidad).

.certifica tendencias (ordo: elemento relativo basado en modus y especie).

En realidad, el bien se confunde con el ser. Y en realidad está dividido con él. Esta división no altera su trascendencia.

El bien se divide en: honesto, útil y placentero.

Un ser es bueno en la medida en que es deseable. Es decir: while es un término para el movimiento del apetito. Cuando el fin de este movimiento se entiende como medio e intermediario, encontramos el bien útil.
El fin último al que tiende a llegar a través de este intermediario y que encuentra bueno en sí mismo es el honesto. Y lo que hace cesar el movimiento del apetito por el reposo en lo apetecible es lo deleitable. [157]

Lo deleitable no se busca sin el placer que causa.

Lo que se llama útil es aquello que, disfrutable o no, puede servir para obtener un algo que se considera un bien.

Honesto es el bien que vale la pena buscar por sí mismo.

Lo honesto es naturalmente el primero, ya que encarna la idea del bien en razón de sus propios atributos.

Lo delicioso le sigue: es el fin último, aunque deseado secundariamente y dependiente de lo que lo obtiene.

Lo útil ocupa el último lugar porque no encarna la noción de fin y, por tanto, la de bien, sino por algo diferente a él.

Muy honesto es quien desea como último -en su orden- y quien aquieta el movimiento del apetito. Un bien deleitable es el que se desea por el gozo que produce. Un bien útil es aquel que se desea como medio para lograr otro bien. En su sentido correcto, el bien es un bien honesto. [158]

# COMO EPÍLOGO

1.¿Cuántas concepciones del ser podemos distinguir en la historia de la filosofía?

Como explica Gallus Manser en su obra La esencia del tomismo, podemos distinguir tres concepciones del ser en la historia de la filosofía: 1. Devenir puro sin ser o heracliteísmo. 2.Ser sin devenir ni eleatismo. 3.Ser y devenir o realismo.

2. ¿Quién fue Heráclito?

Heráclito (hacia 544-484 a. C.) fue el máximo exponente de la primera concepción: el devenir puro sin ser. Era un noble de la ciudad de Éfeso. Hombre de genio, amigo de la soledad y enemigo de la multitud, de temperamento melancólico, parecía querer expresar sus pensamientos sólo a unos pocos.

3. ¿Qué obras escribió Heráclito?

Diógenes Laercio atribuye a Heráclito una obra titulada Sobre la naturaleza, que estaba dividida en tres partes: "sobre el universo", "sobre la política" y "sobre la teología". De sus obras sólo nos han llegado fragmentos, cuyas fuentes se encuentran en citas. , referencias y comentarios debidos a diversos autores: Sexto Empírico, San Clemente, Diógenes Laercio, Hipólito, Jámblico, Plotino, Plutarco, Porfirio, Estobeo, Teofrasto y -los más conocidos- Platón y Aristóteles.Su estilo fue lapidario.

4. ¿Por qué lo llamaron "El Oscuro"?

Le llamaban "El Oscuro" por la dificultad de su doctrina. Por cierto, repetí: a la naturaleza le gusta esconderse.

5. ¿Cuál fue tu doctrina del ser?

Heráclito creía que la realidad era un devenir permanente. El ser no es estático. Los seres no son, pero se vuelven. Lo que ahora es, entonces no es. El ser está en permanente cambio: todo cambia y nada permanece. Todo fluye. Ningún hombre puede bañarse dos veces en el mismo río. El sol es nuevo cada día. Lo establecido, lo permanente es una ilusión. Ahora bien, el cambio no es anárquico. Sigue una orden. Heráclito cree que hay

una ley universal que somete a todos los seres a la unidad y que determina el cambio constante del universo. Es el Logos, el uno. Una cosa está y no está al mismo tiempo atenta a que el ser consiste en ser, en devenir, en fluir, en cambiar.

6. ¿Cuál es tu contribución original a la filosofía?

La contribución original de Heráclito a la filosofía es la concepción de unidad en la diversidad, de diferencia en la unidad. El ser es uno en la tensión de los opuestos. Por tanto, la realidad es esencialmente una, pero al mismo tiempo es múltiple. Ejemplifique este pensamiento con el fuego que arde.

7.¿Quién fue Parménides?

Parménides (hasta 540-470 a. C.) nació en Elea, una colonia griega en el sur de Italia. De ahí que este pensamiento se conozca como eleatismo o escuela eleática. Fue el más claro exponente de la segunda concepción del ser: Ser sin devenir.

8.¿Qué obras escribiste?

Parménides escribió en verso. Sólo nos han llegado fragmentos de sus obras. La mayoría fueron preservadas por Simplicio en su Comentario. Una de sus obras se llamó Sobre la naturaleza.

9.¿Cuál es tu doctrina del ser?

La doctrina de Parménides está en la antítesis de la doctrina heracliteana. Para Parménides el ser es y el no ser no es. Pone el ser en el centro y niega el devenir. Todo lo que es, es. Por tanto, a diferencia de Heráclito para quien todo cambia, para Parménides todo está en reposo. El devenir y la multiplicidad son una ilusión de nuestros sentidos. Si algo llega a existir, debe provenir del ser o del no ser. No es posible que venga del ser, porque lo que viene del ser ya es. Y tampoco es posible que provenga del no ser, porque el ser no puede surgir de la nada. Luego el ser no procede ni del ser ni del no ser, sino que simplemente es. Nunca empezó a serlo.

10. ¿Qué distinción introduce en la filosofía?

Se podría decir que introduce en la filosofía la distinción entre razón y sensación, entre verdad y apariencia. Es el primer filósofo que procede con

estricto rigor racional. Cree que sólo con el pensamiento y no con los sentidos se puede llegar al ser. Porque es el mismo pensar y ser.

11. ¿Cuántos "caminos filosóficos" describe Parménides?

Parménides describe dos "caminos filosóficos": a) El camino de la verdad, basado en el pensamiento. b) La vía de la creencia o mera opinión, según la cual las cosas sensibles son ilusiones y apariencias. Lo real no está en ellos. Se supone que este último camino lo identificaron los pitagóricos, que admitían el cambio y el movimiento. Así, la distinción entre ambos caminos termina por no ser más una distinción entre su propia postura y la de los pitagóricos. Parménides distingue, por primera vez en filosofía, el mundo sensible del inteligible.

12.¿Qué principios filosóficos enuncia Parménides?

Enuncia los Primeros Principios de Contradicción, Identidad y Tercero Excluido.

13.¿Qué tipo de término está siendo?

Ser es un término unívoco. Ni equívoco ni analógico.

14.¿Qué características tiene el ser para Parménides?

Para Parménides el ser es: a) Necesario: sin el ser nada sería. b) Único: porque si fuera múltiple tendría que haber diferencia entre ellos. Pero lo que difiere del ser es la nada. Pero como nada es nada, resulta que no puede haber diferencia alguna. c) Inmutable: no sujeto a cambios. d) Inmóvil: el movimiento es una forma de cambio. El ser no puede moverse. e) In-engendrado: admitir un origen al ser equivaldría a admitir que fue producido ya sea por lo que es, lo cual es imposible porque ya es, o por algo diferente al ser, lo cual también es imposible, porque lo único diferente es el no ser y de éste nada surge. f) Imperecedero: no tiene fin. Si fuera destruido dejaría de serlo. g) Atemporal: es puro presente. h) Indivisible: no hay diferencias en el ser. No hay partes diferentes. Porque lo diferente es el no ser. Ser es todo y simplemente ser, de manera perfecta, continua y sin interrupciones entre algo que era menos y algo que era más.

15.¿Quién fue Platón?

Platón nació en Atenas en el 429 o 427 a.C. Originalmente se llamaba Aristócles. Sólo más tarde se le dio el sobrenombre de Platón, en alusión a su robusta espalda. Pertenecía a una noble familia ateniense. Se inclinó primero por la poesía y luego por la filosofía. A los 18 años se unió al círculo de Sócrates. Fundó la Academia, que puede considerarse la primera universidad europea. Murió en su ciudad natal en 348 o 347 a.C.

16. ¿Es posible encontrarnos?

Para Platón el verdadero conocimiento es posible. Debe cumplir dos requisitos: a) Debe ser infalible. b) Debe tener por objeto lo que es. Para alcanzar el conocimiento del ser (lo que es) se distinguen dos tipos de conocimiento: el sensitivo y el inteligible. A lo sensible u opinión se llega a través de los sentidos. Lo inteligible o episteme por la razón. El conocimiento sensible es vacilante, confuso y contradictorio. Lo inteligible es constante, riguroso y permanente. Platón cree que el conocimiento objetivo y universalmente válido de la realidad se puede lograr a través del pensamiento.

17.¿Qué es el mundo de las ideas?

El mundo de las ideas (kosmos noetos) es el mundo inteligible. El mundo sensible es una copia o imitación de él. Aquí encontramos las formas o esencias de todo lo que existe. Platón las llama ideas. Estos representan la realidad, el ser. Son la causa de las cosas sensibles y también representan su fin, el objetivo de todo lo que es. El mundo de las ideas está presidido por la idea del Bien.

18. ¿Cuál es tu teoría del conocimiento?

Platón explica que, antes de nacer, el hombre habitaba el mundo de las ideas. Aquí conoció todas las ideas mismas, en todo su esplendor y pureza. Antes de llegar a este mundo sensible, tuvo que cruzar el río Loreo (río del olvido) y ese conocimiento que tenía del ser, de las ideas, lo olvidó. Sin embargo, permaneció latente en su alma. Por eso, para Platón, aprender es recordar.

19.¿Qué es el ser para Platón?

Es la idea que vive en el kosmos noetos. El ser pleno está en el mundo de las ideas. El mundo sensible es una mezcla de ser y no ser; sometido al devenir. Lo que tiene verdadero ser lo tiene siempre que sea copiado de ideas.

20. ¿Qué es la participación?

Es la relación entre ideas y cosas sensibles; y la relación existente de ideas entre sí. Según el primero, la cosa es en cuanto participa de su idea o forma. En virtud del segundo, las cosas que se adscriben a una realidad inferior y subordinada participan de las cosas que se adscriben a una realidad superior. Por ejemplo, las sombras tienen una realidad inferior y subordinada en relación con los cuerpos que las producen.

21.¿Qué es la dialéctica?

La dialéctica es el método para acceder al mundo de las ideas desde el mundo sensible. Nos permitirá conocer el ser de los seres y abandonar las meras apariencias. La tarea es de carácter filosófico e implica un arte para poder desarrollarla correctamente.

22. ¿Cómo ilustró Platón su doctrina epistemológica?

Ilustró su doctrina epistemológica en el libro VII de la República con el "mito de la caverna". La cueva es nuestro mundo sensible de apariencias y fenómenos. Para conocer la verdad de los seres (el ser) es necesario salir de la cueva. Esto se consigue con la educación, aplicando el método dialéctico.

23.¿Quién es Aristóteles?

Aristóteles es, junto a Platón, el más importante de los filósofos griegos. Nacido en Estagira (Macedonia) en el 384 ó 383 a.C. Fue miembro de la Academia y discípulo de Platón durante veinte años. Fue el responsable de la educación de quien se convertiría en Alejandro Magno. Fundó el Liceo, una especie de universidad, con cursos regulares, biblioteca y profesorado estable. Tras la muerte de Alejandro, se instaló en Calcis, donde murió en el 322 o 321 a.C.

24.¿Qué pensaba de la doctrina platónica de las ideas?

Creí que era inútil: a) Porque es simplemente una vana duplicación de entidades sensibles. b) Porque las ideas no explican el movimiento de los entes. c)Porque explica de manera insatisfactoria la relación entre el mundo sensible y el mundo de las ideas. d) Porque implica la multiplicación ad infinitum de ideas (argumento del tercer hombre).

25.¿Qué coincidencias tienes con Platón?

Reconoce formas en entidades. Las formas aristotélicas tienen como antecedentes las ideas platónicas. No las convierte, como Platón, en realidades independientes, sino que con las entidades forman una sola cosa, una única realidad. Como Platón, sostiene que el conocimiento de estas formas es el único objeto posible del conocimiento verdadero; y que cada entidad tiene su forma (idea).

26.¿Qué es el ser para Aristóteles?

Aristóteles reconoce la polisemia del término ser en sus diversos usos y aplicaciones. Dice que el ser se entiende de muchas maneras, pero que estos diferentes significados se refieren a la misma naturaleza. El ser no contiene una noción unívoca, sino multivocal. Tal multivocalidad no implica equívoco. Aunque el ser se dice de muchas maneras, dichas maneras se reducen a dos fundamentales: a) El modo de ser "en sí" (in se) o sustancia y b) El modo de ser "en otro" (in alio) es decir , accidentes.

27. ¿En qué basa Aristóteles la ontología?

Aristóteles habla en Metafísica de la referencia del ser o del ser a una única naturaleza o a un único principio. Esta unidad de referencia en la que Aristóteles basa la ontología es la sustancia (ousia).

28.¿Cuáles son los Principios de los seres?

Son cuatro: materia, forma, origen del movimiento y fin. Materia es aquello "a partir de lo cual" se constituye la entidad. La forma es el “qué” de la entidad. El origen del movimiento se resume en la doctrina del acto y del poder. Y el fin es aquello por lo que algo sucede.

29. ¿Cuál es el primer tema?

La primera materia o materia prima es la que no puede designarse como sustancia o cantidad ni como ninguna de las otras categorías. Es lo absolutamente indeterminado.

30.¿Cuáles son los tipos de cambio en una entidad?

Hay cuatro tipos. 1-Según la sustancia. Distinguimos entre generación y corrupción. 2-Según cantidad. Distinguimos entre aumento y disminución. 3-Según la calidad. Distinguimos el cambio. 4-Según el lugar. Distinguimos la traducción.

31. ¿Qué es la ciencia para Aristóteles?

La ciencia es conocimiento a través de causas.

32.¿Qué es la doctrina de las causas?

Todo cambio o movimiento tiene una causa. Causa es aquello de lo que depende algo en su ser o devenir. Aristóteles distingue cuatro tipos de causas: 1-Formales. Es la forma que corresponde a cada tipo de ser. 2-Materiales. Es materia como sustrato indeterminado de los seres. 3- Eficiente. Aquello de donde proviene el inicio del movimiento de la entidad. 4-Final.

Aquel por el cual se produce el movimiento de la entidad.

33. ¿Cuál es el primer movimiento? Es

una entidad que se mueve sin ser movida.

34. ¿Cómo se mueve el motor primario?

Por atracción hacia él. Como objeto de deseos. Se mueve como el objeto del amor. Actúa como causa final de las entidades. No se mueve como causa eficiente. Si lo hiciera, se cambiaría a sí mismo. Pero él no puede cambiar. Es un acto puro. En él no hay paso de la potencia al acto. Si lo hubiera, entonces se movería. Y sabemos que el motor primario está inmóvil.

35. ¿Cuál es la doctrina aristotélica de Dios?

El primer motor inmóvil es, para Aristóteles, Dios. El Dios aristotélico no es un Dios creador. El mundo existe desde toda la eternidad, sin que nadie lo haya creado. Dios forma el mundo. Y lo forma, siendo fuente de movimiento. Al ejercer una atracción sobre las entidades de tal manera que las mueve en

hacia Él. Es inmaterial, ya que la materialidad implica la posibilidad de ser pasivo y cambiante. Es puro espíritu. Pensamiento puro. Su actividad no es otra que pensar. Y no piensa en nada más que en sí mismo, de lo contrario dependería del objeto pensado y es autosuficiente.
Pero, además, hay que añadir que sus pensamientos tienen como fin lo más alto, lo más digno, es decir, Él mismo. Entonces piensa en ti mismo, ya que eres el mejor. No puede cambiar el objeto del pensamiento porque hacerlo implicaría movimiento. Y Él está inmóvil. Dios es el pensamiento del pensamiento. Toda su vida y su felicidad consisten en esta perpetua contemplación de sí mismo. No te preocupes por nada más.

36. ¿Qué otros aportes intelectuales, además del aristotelismo, recibe santo Tomás?

Santo Tomás articula su aristotelismo con aportaciones de san Agustín y, a través de él, del neoplatonismo; contribuciones de Boecio y Pseudo-Dionisio; contribuciones de sus predecesores cristianos medievales; de pensadores judíos (Maimónides, principalmente) y árabes (Averroes).

37.¿Cuál es el punto de partida de la epistemología tomista? Es

ésta: es posible conocer y alcanzar el en-sí de los seres, porque la realidad es inteligible. Si algo caracteriza a Santo Tomás es la objetividad de su doctrina.

38. ¿Cuándo es conocible una entidad?

Una entidad sólo es cognoscible en el momento en que está en acto y no en el momento en que es potencial. Pues algo es ser y verdadero objeto de conocimiento mientras está en acto.

39. ¿Qué tipos de sentidos intervienen en el conocimiento?

El conocimiento reconoce dos tipos de significados que intervienen en su elaboración: los sentidos externos y los sentidos internos.

40. ¿Qué son los sentidos externos y qué función desempeñan?

Hay cinco sentidos externos: vista, gusto, olfato, tacto y oído. Su función es captar lo sensible.

41.¿Qué son los sentidos internos y qué función desempeñan?

Los sentidos internos organizan el material obtenido por los sentidos externos. Hay cuatro: sentido común (sensus comunis), imaginación (phantasia o imaginatio), memoria (vis memorativa) y estimación (visestimation).

42.¿Qué es el sentido común?

El sentido común o sensus comunis es el sentido interno que distingue y Reúne los datos proporcionados por los sentidos externos.

43. ¿Qué papel juega la imaginación?

La imaginación o fantasía preserva las formas aprehendidas por sentidos externos.

44. ¿Qué función cumple la memoria?

La memoria o vis memorativa reconoce lo que se conserva en la fantasía.

45.¿Qué función cumple la estimación?

La estimación o vis estimación distingue lo útil de lo dañino, lo amistoso de lo hostil. Puede ser: naturalis, que percibe por instinto, propio de los animales; o cogitativo, que compara y juzga, propio del ser humano.

46. ¿Qué es saber?

Conocer es comprender la esencia de los seres a través de la abstracción. El conocimiento es un trabajo conjunto de los sentidos y la inteligencia. El hombre puede lograr esto porque la realidad es inteligible.

47. ¿Dónde y cómo comienza el proceso de conocimiento?

El proceso de conocimiento comienza en el sujeto a partir de su experiencia sensible de los seres corpóreos. El sujeto cognoscente colabora activamente con el proceso de conocimiento. El hombre no es un ser pasivo, como dice un principio escolástico: Lo que se recibe se recibe según la modalidad (o según el modo de ser) de quien lo recibe.

48. ¿Cómo es el proceso de conocimiento?

El sujeto percibe sensaciones provenientes de seres corpóreos. A través de la sensación sólo podemos aprehender entidades particulares. El conjunto de sensaciones se sintetiza en una imagen o fantasma, que representa el ser corpóreo percibido. Las imágenes o fantasmas son siempre imágenes de entidades particulares. Si el proceso terminara aquí, conoceríamos a los animales como ellos, carentes de alma racional. El alma humana racional no puede ser afectada directamente por el fantasma, ya que representa lo material y el alma humana es inmaterial. La cuestión del conocimiento humano implica conversión ad phantasmata. Cómo lo particular percibido se convierte en lo universal percibido. El alma humana sólo puede conocer conceptos universales incorporales y no entidades corpóreas particulares. Así, a partir de ahora se desarrolla una actividad exclusiva del alma racional para alcanzar lo universal. Ahora entra en acción la comprensión, la facultad del alma, que a través de la abstracción captará la esencia del ser.

49. ¿Qué tipos de comprensión se pueden distinguir?

Se pueden distinguir dos tipos de comprensión: comprensión activo o también llamado agente; y comprensión pasiva.

50. ¿Qué requisito indispensable debe cumplirse para que el entendimiento actúe?

Para conocer, la comprensión debe estar, como requisito indispensable, en la acción. El entendimiento agente está en acto en relación con los fantasmas, que son sensibles en acto, pero inteligibles en potencia. Y el entendimiento pasivo está en potencia respecto de los inteligibles en acto.

51. ¿Tiene el entendimiento ideas innatas a la manera platónica?

La comprensión no tiene ideas innatas. Detona el proceso de abstracción, que es el único que nos permite llegar a lo universal. Abstraer significa aislar intelectualmente lo universal separándolo de las notas particularizadoras.

52. ¿Cómo actúan la comprensión activa y la comprensión pasiva?

La comprensión activa ilumina el fantasma y abstrae de él la especie universal o inteligible. Al abstraer, el entendimiento activo produce las especies impresas en el entendimiento pasivo . la reacción de

La comprensión pasiva de esta determinación es la especie expresada o verbum mentis, es decir, el concepto universal en su sentido propio.

53.¿Cuál es el concepto?

El concepto es la semejanza del objeto producido en el alma humana. No constituye el objeto del conocimiento, sino su medio. Si fuera en sí mismo el objeto, entonces nuestro conocimiento sería un conocimiento de ideas y no de seres extramentales. Por tanto, el concepto es sólo secundariamente objeto de nuestro conocimiento. Principalmente, el concepto es un instrumento o medio de conocimiento.

54. ¿Conoces la comprensión de seres corpóreos particulares? Es

incorrecto decir que, según el Doctor Angélico, el entendimiento no tiene conocimiento de seres corpóreos particulares. Lo que afirmó es que el alma sólo tiene conocimiento indirecto de tales seres corpóreos particulares a partir de la conversio ad phantasmata, y esto se debe a que su objeto directo de conocimiento es el ser universal.

55.¿Qué es lo primero que sabe el hombre?

Lo primero que el hombre conoce son los seres corpóreos a través de los sentidos.

56. ¿Cuál es el objeto propio e inmediato del intelecto?

El objeto propio e inmediato del intelecto es la esencia de los seres corpóreos. A través de los sentidos conoce la composición del alma y del cuerpo. Por el intelecto sólo conoce el alma.

57. ¿Qué se entiende por composición hilomorfa de los seres corpóreos?

Significa que un ser corpóreo es una composición de materia y forma.

58. ¿Qué es la sustancia?

Es la primera manifestación del ser corpóreo. Conocemos a los seres a través de la sustancia.

59. ¿Qué es la sustancia en Aristóteles?

Es un compuesto de materia y forma, acto y potencia en el que los accidentes son inherentes.

60.¿Cuál es el primer material? Es

materia que no tiene forma y es capaz de recibir todo.
formas que un cuerpo puede recibir.

61.¿Cuál es la forma de la sustancia? Es

el principio que sitúa a un ser corpóreo en su clase específica y determina lo que es.

62.¿Qué relación existe entre forma y materia?

La forma individualiza la materia.

63. ¿Cómo se llama la materia de un ser corpóreo? Se

llama materia signata quantitatis, es decir, materia sellada por la cantidad. Es el principio de individualización.

64. ¿Qué otros principios incorpora Santo Tomás al hilemorfismo aristotélico?

Incorpora dos principios más: esencia y existencia.

65. ¿Qué es la sustancia en Santo Tomás? Es

un compuesto de materia y forma, acto y potencia, esencia y existencia en el que los accidentes son inherentes.

66.¿Cuál es la esencia? Es

el principio por el cual una entidad es lo que es y no es otra entidad. Pero está en el poder. No es sólo forma: es materia y forma. Está en el poder de recibir la existencia.

67.¿Qué es la existencia? Es

el principio que pone la esencia en acción. La existencia resulta del acto de existir o ser, que es el acto por el cual la esencia recibe el ser (existir).

68. ¿Qué es el ser (los seres) para Santo Tomás?

Es lo que existe. Si no existe, será un ser potencial. Pero no lo es, en realidad concreta. En este supuesto, carece de relevancia ontológica.

69. ¿Qué permitió a Santo Tomás distinguir entre esencia y existencia?

Le permitió definir metafísicamente a Dios, en consonancia con la revelación cristiana.

70. ¿Qué es Dios para Santo Tomás metafísicamente hablando?

Es el Ser. Ser Subsistente. Puro acto. Necesario. Simple y, por tanto, sin compuesto de materia y forma, acto y potencia, esencia y existencia. Él es un creador. Todo lo creado participa de su Ser. Causa primera y no sólo causa final. Es un.

71. ¿En qué temas se alejó Santo Tomás de Aristóteles?

Podemos observar lo siguiente: 1-En Aristóteles el mundo es eterno. En Santo Tomás es creado por Dios. 2-En Aristóteles, Dios existe desinteresado del mundo y de las criaturas, cerrado en sí mismo. En Santo Tomás, Dios es el Ser necesario. Sin Él no habría existencia. Él crea, conserva y ejerce la Providencia. No es una entidad como en Aristóteles. Es el Ser mismo. 3-Santo Tomás sostiene que el alma exige la resurrección del cuerpo. 4-Santo Tomás sostiene que a cada sustancia corresponde una única forma sustancial. Así, en la criatura humana, sólo el alma es forma. No hay otra manera. No hay forma corporal. 5-Santo Tomás mantiene la existencia de seres angelicales, seres verdaderos. Son forma pura, sin materia alguna. 6-Aristóteles sostenía que la comprensión activa era única para todos los hombres. Para Santo Tomás, cada hombre tiene su propio entendimiento activo. 7-Santo Tomás apoya la inmortalidad personal. Aristóteles lo niega. 8-Santo Tomás desarrolla en profundidad la doctrina de la analogía; y el de la participación, de origen platónico.

72.¿Qué es el ser según la metafísica tomista?

El ser es aquello a través de lo cual existe la entidad.

73.¿Cómo conocemos el ser?

En el ser lo conocemos a través del ente. El ser de los seres es acto (no potencia) y forma (no materia). Y lo que no tiene ni materia ni potencia queda, por tanto, privado de devenir. Por eso decimos que el ser es algo fijo y reposado en el ente.

74. ¿Cómo recibe cada ente el ser?

Cada entidad recibe según su propia esencia. Un objeto inanimado como una roca la recibe de forma primitiva e imperfecta.
Un hombre, por el contrario, de forma más perfecta. De ahí que el ser en cada una de estas entidades se presente de manera diferente. Pero en definitiva lo es.
Cada entidad participa del ser según su propia esencia o naturaleza.

75. ¿En qué consiste la originalidad de la metafísica tomista?

La tendencia más constante de los filósofos, comprobada por la historia, ha sido siempre la de considerar el ser como una esencia. La existencia aparece como un accidente de la esencia. La originalidad de Santo Tomás proviene de su clara distinción entre esencia y existencia en los seres creados y su falta de distinción en Dios. La existencia es el acto, o como perfección última del ser en los seres creados. Y Dios mismo es el Ipsum Esse subsiste. El ser es, por tanto, para él, y tanto en Dios como en las criaturas, existencia excelente.

76.¿Qué es la entidad?

El ser es lo que tiene o puede tener ser. És lo qué és. El concepto de ser está involucrado en todos los conceptos. Todo concepto se reduce o se resuelve en él. Porque todo lo que es, es ser.

77. ¿Cuántos significados admite la entidad?

Admite tres acepciones: 1-El ser como aquello que tiene un ser puramente ideal. En otras palabras: aquello que existe sólo en nuestro entendimiento. Es la entidad de la razón. Por ejemplo: números, figuras geométricas, etc. Es metafísicamente irrelevante. 2-Entidad como relación entre los dos extremos de una proposición. Es la entidad lógica. 3-La entidad como aquello que tiene o puede tener una existencia real fuera de nuestro entendimiento. Es el ser real. Es la entidad metafísicamente relevante.

78. ¿Cómo aparece al entendimiento un ser corpóreo?

El ser corpóreo puede presentarse como sustancia o como accidente; y en este último caso, de nueve formas diferentes. Estas se llaman categorías de
cuerpo.

79.¿Qué significados admite el término entidad?

Recién comenzando su obra De ente et essentia, Santo Tomás enseña que el término ser tiene dos significados: 1-El ser clasificado en las diez categorías (significado al que ya nos hemos referido); y 2-La entidad que significa la verdad de las proposiciones.

80.¿Cuáles son las entidades incluidas en la segunda acepción?

Las entidades entendidas en la segunda acepción son todas aquellas que pueden ser término de una afirmación afirmativa, aunque no correspondan a algo en realidad. Por ejemplo: todas las negaciones y privaciones. Puede decirse al respecto, por ejemplo, “la afirmación se opone a la negación”; y también: "la ceguera está en los ojos". Sin embargo, ni la "negación" ni la "ceguera" corresponden a nada en la realidad, aunque existan en ellas, sino como deficiencias. Ninguno de los dos son entes en el primer sentido, es decir: no son sustancias ni accidentes.

81. ¿Por qué son entidades?

Los entes existen porque participan del Ser.

82. ¿Qué significa participar?

Participar significa recibir una parte de algo. Significa, por tanto, tener algo de forma limitada que, en sí mismo, debe encontrarse de forma total y completa.
Los bienes espirituales se comparten. Los bienes materiales se comparten; y al poseer una parte, disminuye el todo. La participación metafísica no disminuye nada para nadie.

83.¿Quién tiene la plenitud del ser?

Sólo el Ser subsistente, Dios, tiene la plenitud del ser. Todos los seres participan de su Ser. Tienen ser, pero no son Ser. Lo han recibido de Dios, quien lo posee sin límites y sin distinción de esencia y existencia, acto y potencia, materia y forma. Todo ser, sea lo que sea, proviene de Dios.
Lo que tiene ser y no es ser, es ser por participación.

84. ¿Cómo participan los seres del ser de Dios?

Cada ser participa del ser de Dios de diferentes maneras. Un ser será tan perfecto o más perfecto cuanto más se acerque o se aleje del Ser de Dios. El ser de los seres creados no es el mismo ser que Dios, no es Dios. El ser del ser creado también es creado por Dios en el ser. Participa de tu Ser, pero no es tu Ser.

85.¿Qué es la vida?

La vida es una fuerza o actividad interna en cuya virtud se mueve el ser que la posee.

86. ¿Cuándo está viva una persona?

Una entidad está viva cuando, por su naturaleza, tiene el poder activo de desplazarse para realizar sus operaciones.

87. ¿Qué condiciones requiere la vida?

La vida requiere tres condiciones principales: 1-Que el principio de movimiento u funcionamiento sea interno, es decir: que esté arraigado en la naturaleza o esencia misma del ser vivo. 2-Que el término de la acción vital sea la misma entidad. 3-Que el ejercicio de la vida implica la perfección del ser.

88. ¿Cómo se mueve una entidad viviente?

Un ser vivo puede moverse de tres maneras: 1-La operación vital proviene de un sujeto en movimiento o de un sujeto que tiene en su naturaleza el principio y razón suficiente para la ejecución del movimiento. Pero no tiene en su naturaleza el principio y la razón suficiente de la forma y del fin del movimiento. Son seres vivos con vida vegetativa. 2. La operación vital proviene de un sujeto móvil o de un sujeto que tiene en su naturaleza el principio y razón suficiente para la ejecución del movimiento. Que también tiene en su naturaleza el principio y razón suficiente de la forma que determina y especifica el movimiento, pero no en cuanto a su fin. Son seres vivos con vida sensible o animal. 3. La operación vital proviene de un sujeto móvil o de un sujeto que tiene en su naturaleza el principio y razón suficiente para la ejecución del movimiento. Que también tiene en su naturaleza el principio y

razón suficiente de la forma y fin del movimiento. Son personas vivas con vida intelectual.

89. ¿Cuál es el principio vital?

Por principio vital entendemos aquella realidad que es la primera razón por la cual la entidad "A" que la tiene es viva y se distingue de la entidad no viva "B". Pertenece a la esencia del ser vivo. En todo ser vivo existe un único principio vital. Es el alma, que realiza tres funciones: vegetativa, sensitiva e intelectual. El primero está relacionado únicamente con las plantas; el vegetativo y el sensitivo sólo a los animales; y los tres, a los seres humanos.

90. ¿Las entidades tienen orden?

Sí, las entidades tienen un orden. El orden que reina entre los seres es el debido orden. Es la expresión de una exigencia interna que presupone un deber de ser, es decir, un principio y un fin. Además, es un orden jerárquico: hay una distinción entre entidades y su clasificación según grados o clases.
Donde hay orden, debe haber distinción.

91.¿Qué expresa el término orden?

El término orden está sujeto a varios matices: 1-Expresa una relación de finalidad. Esta relación es dinámica. Todo ser tiende a un fin. 2-Expresa una relación causal formal. Esta relación es estática. Y, en este sentido, distinguimos: 2.1-Orden local: disposición por la cual cada entidad ocupa el lugar que le corresponde. 2.2-el orden del grupo: las entidades se agrupan en clases según sus similitudes. De los tres sentidos descritos, el más elevado es el primero, el orden de finalidad. Por eso podemos decir que es la razón de ser de los demás.
El orden es el resultado del propósito.

92. ¿Qué distinción debe hacerse en el orden según el objeto de las entidades?

El orden según la finalidad de las entidades admite una doble distinción. Es un propósito inmanente, que la entidad busca en el logro de sus propias operaciones y las relaciones que mantiene con otras entidades. Y es un propósito trascendente, en virtud del cual los entes se ordenan a un fin externo que los supera.

93. ¿Qué se entiende por perfecto?

Se entiende por perfecto: 1-Lo que está acabado. A diferencia de germinal e incipiente. Un ser perfecto es un ser que tiene la plenitud del ser según su naturaleza. 2-Lo que es noble. A diferencia de lo bajo y vil.
Una entidad noble es una entidad valiosa. En este caso, los distintos grados de perfección (entendida como nobleza) de los seres vienen dados por sus distintos modos de participación en el ser.

94.¿Qué orden o escala se puede hacer de las entidades?

La escala de los seres tiene en su base seres corpóreos inanimados.
Por encima de ellos, aparecen los vivos sin sentido. En primer lugar, las verduras.
En segundo lugar, los animales. En tercer lugar, los hombres. Por encima de los vivos racionales, los seres racionales incorporales. Son las formas puras o ángeles. Por encima de los ángeles, el Ser Supremo, Dios. Y, recordemos, en cada una de las partes se pueden hacer más distinciones según la mayor o menor perfección de la entidad; es decir, según su mayor o menor participación o cercanía al Ser Supremo.

95. ¿Qué relaciones existen entre el ser y el actuar?

Algo actúa sobre tantas entidades. Actuar presupone ser. Sólo una entidad puede realizar operaciones. La acción no se identifica con el ser. Tampoco se identifica con la entidad, su sustancia o su esencia. En este sentido, la acción es un accidente. La entidad actúa, pero no es su acción. La entidad permanece como tal incluso cuando no actúa.

96. ¿Cómo se pueden clasificar las acciones que desarrolla una entidad?

Hay dos tipos de acción: 1-La que procede del agente hacia una cosa externa, que éste modifica (o acción misma). Traslada la perfección a otro ser. Por eso se llaman acciones transitivas. Por ejemplo: enseñar, decorar, etc. 2-Otro que proviene del agente hacia sí mismo (u operación). Mejora el ser mismo que actúa. Por eso se llaman acciones inmanentes. Por ejemplo: entender y querer.

97. ¿Cómo actúa un ser?

La entidad actúa a través de las facultades o poderes operativos. Estos provienen de tu naturaleza o esencia, pero no son tu naturaleza o esencia. Ellos son

accidentes.

98. ¿Qué son los trascendentales?

Los trascendentales son las propiedades generales o comunes de todo. También se les llama propiedades trascendentales de los seres. Son tres: uno (uno), verdadero y bueno.

99.¿Se puede añadir algo a los seres?

Santo Tomás enseña que a los seres no se les puede añadir nada que sea como una naturaleza extraña a ellos, como se añade la diferencia al género o el accidente a la sustancia. Esto se debe a que cualquier naturaleza es esencialmente ser. Además, fuera de los seres no hay nada. No se le puede añadir nada extrínseco.

100. ¿Qué se puede agregar a la entidad?

Lo único que se puede añadir a la entidad es un modo de la misma entidad que se encuentra en ella, pero no explícito en un concepto. Lo que se le añade es entonces un modo de ser implícito. Tal adición consiste en última instancia en hacer explícito un contenido implícito.

101.¿Cuáles son los modos que se pueden añadir a los seres?

Son dos: 1-Modo especial de la entidad. Los diez géneros supremos se denominan categorías o predicamentos. El primero es la sustancia. Los nueve restantes son accidentes: cantidad, cualidad, relación, posesión, tiempo, lugar, posición, acción y pasión. 2-Modo general para todo. Estos modos tienen la misma universalidad que la entidad: no la limitan ni en su comprensión ni en su extensión. Ellos son los trascendentales.

102. ¿Qué añaden los trascendentales a los seres?

Lo que añaden a la entidad no es nada real, ya que cada uno de ellos tiene el mismo contenido que la entidad. Lo que se ha añadido es sólo una cuestión de razón. Es conceptual. No pueden distinguirse de los seres si la razón no interviene para distinguirlos. Los trascendentales se distinguen de los seres con una distinción de razón razonada imperfecta.

103. ¿Qué características tienen los trascendentales?

Los trascendentales son idénticos entre sí. Son equivalentes o convertibles en proposiciones. Pueden intercambiarse entre sí en el juicio como sujeto y predicado. Por ejemplo, puedo decir: “los seres son uno”; o: "el uno es el ser". A pesar de identificarse entre sí, cada uno de sus conceptos es distinto entre sí: cada concepto trascendental explica un matiz distinto del concepto de ser. Se refieren a la misma realidad, pero cada uno la expresa con un aspecto diferente.

104.¿Qué añade cada uno de los trascendentales a los seres?

Unidad: añade una relación de negación de la división interna del ente (el uno o el uno). La verdad: añade una relación con el intelecto (lo verdadero). Bondad: añade una relación con la voluntad (buena).

105.¿Cuáles son los dos tipos de unidad de los seres?

El primer tipo es la unidad trascendental o metafísica. Es el que no aporta nada a la entidad y es convertible con ella. El segundo tipo es la unidad numérica. Este es un accidente de sustancia: cantidad. Así que no se debe confundir uno (uno) como unidad de ser o seres con uno como principio de número, como unidad, que no es convertible con los seres y le suma la proporción de medida.

106. ¿Qué significa unidad trascendental?

La unidad trascendental no significa otra cosa que, para Aristóteles y Santo Tomás, la indivisión o negación de la división del ser (los seres). La unidad siempre se define formalmente por la ausencia de división. La entidad nunca se divide. La multiplicidad de entidades no proviene de su división.

107. ¿De dónde viene la multiplicidad de seres?

La multiplicidad de los seres proviene de la distinción de esencias entre los seres. No es a través de la división que se origina la multiplicidad, es a través de oposiciones formales (...) La unidad trascendental no expresa la negación de la multiplicidad sino la negación de la división interna de los seres. La unidad no niega la división externa y, por tanto, la pluralidad de entidades. Lo múltiple presupone lo indiviso.

108. ¿Qué tradiciones filosóficas influyeron en la metafísica tomista en relación con su doctrina de la verdad?

Santo Tomás recibió la influencia de dos grandes tradiciones filosóficas: la aristotélica y la agustiniana.

109.¿Qué es la verdad para la tradición aristotélica?

Aristóteles estudió la verdad desde un punto de vista subjetivo. La verdad es el objeto hacia el que tiende todo conocimiento. Se llama verdad lógica y puede definirse como la conformidad de la inteligencia con los seres (adaequatio intellectus ad rem). Esta es la verdad en inteligencia.

110.¿Qué es la verdad en la tradición agustiniana?

San Agustín estudió la verdad desde un punto de vista objetivo. La verdad es el objeto que domina al espíritu y se impone a él. La verdad es la verdad divina eterna e inmutable. Es verdad ontológica y puede definirse como la conformidad de los seres con la inteligencia (adaequatio rei ad intellectum). Esta es la verdad en los seres o verdad entitativa. Ésta es la verdad como propiedad trascendental del ser (entidad).

111. ¿Qué es la verdad en Santo Tomás?

Santo Tomás reconcilia ambas tradiciones. Para él, la verdad será a la vez la perfección del conocimiento (verdad lógica) y la propiedad objetiva del ente (verdad ontológica). La verdad está formalmente en la inteligencia, que es sujeto de la verdad; pero, como en tu caso, la verdad está en las cosas. La verdad no es absoluta; es una proporción: la proporción del ser con la inteligencia.

112.¿Dónde está la verdad?

La verdad se encuentra: 1-Formal y principalmente en la inteligencia que juzga; 2-En sentido e intelección simple con el mismo carácter que en cualquier cosa verdadera; 3-En las cosas, esencialmente, siempre que se ajusten a la idea según la cual Dios las creó; 4-En las cosas, accidentalmente, en relación con el intelecto especulativo que puede conocerlas.

113. ¿Cómo define Aristóteles el bien?

Aristóteles decía en su Ética a Nicómaco que el bien es aquello a lo que todas las cosas desean o, lo que es lo mismo, el bien es aquello a lo que todas las cosas tienden.

114.¿Cómo se define el bien?

El bien se define por una relación entre el ser (seres) y el apetito. Se encuentra en la cosa en acción y subyace a la propiedad de apetitibilidad. El bien es el ser en su referencia a la voluntad. Lo bueno está en los unos.

115. ¿Existe un bien común de los seres?

No existe una bondad común de los seres. La bondad del hombre es ser hombre, y la bondad de un árbol es ser árbol. Por tanto, no se debe suponer un bien en sí fuera de las naturalezas.

116.¿Cuál es el fundamento del bien?

El fundamento del bien es el ser. Sólo Dios es el Ser Autosuficiente. Dios es bueno primero. Es el bien ejemplar y causa eficaz de todo bien. Todas las cosas son buenas por la bondad de Dios. Y son buenos para la participación.

117. ¿Qué tradición utiliza Santo Tomás para explicar la idea del Bien?

Para aclarar la idea del Bien, Santo Tomás recurre a la tradición agustiniana, Según el cual el bien constaba de tres cosas: modus, especie y ordo.

118. ¿Qué son el modo, la especie y el orden?

Modo, especie y orden son los modos constitutivos de toda perfección o justo en la entidad finita.

119.¿Qué es la moda?

El modo es la medida adecuada en que se da la perfección en una determinada entidad. Son las características propias de la entidad individualizada, que la diferencian de otras entidades del mismo género y especie.

120.¿Cuál es la especie?

La especie como dimensión constitutiva del bien es la forma de la entidad misma.

121. ¿Qué es el orden?

El orden es la inclinación o tendencia de los seres hacia su fin, hacia otros seres, a las acciones que puede realizar y a la comunicación de sus perfecciones.

122. ¿Cómo se divide el bien?

El bien se divide en: honesto, útil y placentero.

123. ¿Qué es el bien honesto?

Se llama honesto al bien que es digno de ser buscado por sí mismo. En su sentido correcto, el bien es un bien honesto.

124.¿Qué es bueno y útil?

Se llama útil al bien que se desea para conseguir otro bien.

125. ¿Qué es un bien delicioso?

El bien que se desea por el goce que produce se llama delicia.

[1]ARISTÓTELES. Metafísica. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Editorial Gredos. Universidad de Navarra. Madrid. 1994.

Libro IV, capítulo 2. Folio 170.

[2]SERTILLANGES AD Santo Tomás de Aquino. Volumen I. Ediciones Desclée de Brouwer. Buenos Aires. 1946. Página 37.

[3]MANSER GALLUS. La esencia del tomismo. Traducción de la segunda edición alemana. Madrid. 1947. Página 44.

[4]DERISI OCTAVIO, MONSEÑOR. Nuevos aportes a la metafísica tomista. Revista Humanitas. Universidad de Nuevo León. Número 19.

1978. Página 28.

[5] Cfr. MANSER GALLUS. La esencia del tomismo. Traducción de la segunda edición alemana. Madrid. 1947. Página 44.

[6]CARPIO ADOLFO P. Principios de filosofía. Una introducción a su problemática. Segunda edición Quinta reimpresión. Glauco. Buenos Aires.
2004. Página 28.

[7]FERRATER MORA JOSE. Diccionario de Filosofía. Tomo I. Vocábulo consultado: “Heráclito”. Editorial Sudamericana. Buenos Aires. Quinta Edición. Página 831.

[8]GARCIA MORENTE MANUEL. Lecciones Preliminares de Filosofía. Editorial Porrúa SA. Ciudad de México. 1980. Página 50.

[9]GARCIA MORENTE MANUEL. Lecciones Preliminares de Filosofía. Editorial Porrúa SA. Ciudad de México. 1980. Página 51.

[10]ARISTÓTELES. Sobre el cielo. Meteorológico. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel. Títulos de Editorial. Madrid. 1998. 298 b 30 (III, 1).P.

[11]FERRATER MORA JOSE. Diccionario de Filosofía. Tomo I. Vocábulo consultado: “Heráclito”. Editorial Sudamericana. Buenos Aires. Quinta Edición. Página 833.

[12]COPLESTON FREDERICK. Historia de la Filosofía. Volumen I. Grecia y Roma. Editorial Ariel. Barcelona. 1994. Página 38.

[13]FERRATER MORA JOSE. Diccionario de Filosofía. Tomo I. Vocábulo consultado: "Heráclito". Editorial Sudamericana. Buenos Aires. Quinta Edición. Página 833.

[14]FREDERICK COPLESTON. Historia de la Filosofía. Volumen I. Grecia y Roma. Editorial Ariel. Barcelona. 1994. Página 39.

[15]FREDERICK COPLESTON. Historia de la Filosofía. Volumen I. Grecia y Roma. Editorial Ariel. Barcelona. 1994. Páginas 40.

[16]FREDERICK COPLESTON. Historia de la Filosofía. Volumen I. Grecia y Roma. Editorial Ariel. Barcelona. 1994. Páginas 41.

[17]FREDERICK COPLESTON. Historia de la Filosofía. Volumen I. Grecia y Roma. Editorial Ariel. Barcelona. 1994. Páginas 45–46.

[18]GILSON ÉTIENNE. El ser y la esencia. Ediciones Desclée de Brouwer. Buenos Aires.1965. Página 25.

[19]GARCIA MORENTE MANUEL. Lecciones Preliminares de Filosofía. Editorial Porrúa SA. Ciudad de México. 1980. Página 54.

[20]HIRSCHBERGER J. Breve historia de la filosofía. Editorial Herder. Barcelona. 1977. Página 20.

[21]COPLESTON FREDERICK. Historia de la Filosofía. Volumen I. Grecia y Roma. Editorial Ariel. Barcelona. 1994. Página 47.

[22]COPLESTON FREDERICK. Historia de la Filosofía. Volumen I. Grecia y Roma. Editorial Ariel. Barcelona. 1994. Página 46.

[23]CARPIO ADOLFO P. Principios de filosofía. Una introducción a su problemática. Segunda edición Quinta reimpresión. Glauco. Buenos Aires. 2004. Página 32.

[24]FREDERICK COPLESTON. Historia de la Filosofía. Volumen I. Grecia y Roma. Editorial Ariel. Barcelona. 1994. Página 46.

[25]GARCIA MORENTE MANUEL. Lecciones Preliminares de Filosofía. Editorial Porrúa SA. Ciudad de México. 1980. Página 55.

[26]GARCIA MORENTE MANUEL. Lecciones Preliminares de Filosofía. Editorial Porrúa SA. Ciudad de México. 1980. Página 55.

[27]GARCIA MORENTE MANUEL. Lecciones Preliminares de Filosofía. Editorial Porrúa SA. Ciudad de México. 1980, págs. 55–56.

[28]GARCIA MORENTE MANUEL. Lecciones Preliminares de Filosofía. Editorial Porrúa SA. Ciudad de México. 1980. Página 55.

[29]GARCIA MORENTE MANUEL. Lecciones Preliminares de Filosofía. Editorial Porrúa SA. Ciudad de México. 1980. Página 55.

[30]GARCIA MORENTE MANUEL. Lecciones Preliminares de Filosofía. Editorial Porrúa SA. Ciudad de México. 1980. Página 55.

[31]FREDERICK COPLESTON. Historia de la Filosofía. Volumen I. Grecia y Roma. Editorial Ariel. Barcelona. 1994. Página 47.

[32]CARPIO ADOLFO P. Principios de filosofía. Una introducción a su problemática. Segunda edición Quinta reimpresión. Glauco. Buenos Aires. 2004. Página 79.

[33]FREDERICK COPLESTON. Historia de la Filosofía. Volumen I. Grecia y Roma. Editorial Ariel. Barcelona. 1994. Página 129.

[34]FREDERICK COPLESTON. Historia de la Filosofía. Volumen I. Grecia y Roma. Editorial Ariel. Barcelona. 1994. Página 131.

[35]FREDERICK COPLESTON. Historia de la Filosofía. Volumen I. Grecia y Roma. Editorial Ariel. Barcelona. 1994. Página 137.

[36]FREDERICK COPLESTON. Historia de la Filosofía. Volumen I. Grecia y Roma. Editorial Ariel. Barcelona. 1994. Página 149.

[37]CARPIO ADOLFO P. Principios de filosofía. Una introducción a su problemática. Segunda edición Quinta reimpresión. Glauco. Buenos Aires. 2004. Página 95.

[38]FREDERICK COPLESTON. Historia de la Filosofía. Volumen I. Grecia y Roma. Editorial Ariel. Barcelona. 1994. Página 138.

[39]CARPIO ADOLFO P. Principios de filosofía. Una introducción a su problemática. Segunda edición Quinta reimpresión. Glauco. Buenos Aires. 2004. Página 82.

[40]CARPIO ADOLFO P. Principios de filosofía. Una introducción a su problemática. Segunda edición Quinta reimpresión. Glauco. Buenos Aires. 2004. Páginas 84-85.

[41]HIRSCHBERGER J. Breve historia de la filosofía. Editorial Herder. Barcelona. 1977. Página 38.

[42]HERRATER MORA JOSE. Diccionario de Filosofía. Tomo II. Vocábulo consultado: "Participación". Editorial Sudamericana. Buenos Aires. Quinta Edición.

[43]HERRATER MORA JOSE. Diccionario de Filosofía. Tomo II. Vocábulo consultado: "Participación". Editorial Sudamericana. Buenos Aires. Quinta Edición.

[44]FREDERICK COPLESTON. Historia de la Filosofía. Volumen I. Grecia y Roma. Editorial Ariel. Barcelona. 1994. Página 203.

[45]CARPIO ADOLFO P. Principios de filosofía. Una introducción a su problemática. Segunda edición Quinta reimpresión. Glauco. Buenos Aires. 2004. Página 91.

[46]HIRSCHBERGER J. Breve historia de la filosofía. Editorial Herder. Barcelona. 1977. Página 40.

[47]HIRSCHBERGER J. Breve historia de la filosofía. Editorial Herder. Barcelona. 1977. Páginas 40-41.

[48]ARISTÓTELES. Metafísica. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Editorial Gredos. Universidad de Navarra. Madrid. 1994. Libro IV, capítulo 2 ab initio. Páginas 162-1

[49]FREDERICK COPLESTON. Historia de la Filosofía. Volumen I. Grecia y Roma. Editorial Ariel. Barcelona. 1994. Página 258.

[50]HIRSCHBERGER J. Breve historia de la filosofía. Editorial Herder. Barcelona. 1977. Página 55.

[51]ARISTÓTELES. Metafísica. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Editorial Gredos. Universidad de Navarra. Madrid. 1994. Introducción. Páginas 21 y 22.

[52]HIRSCHBERGER J. Breve historia de la filosofía. Editorial Herder. Barcelona. 1977. Páginas 58-59.

[53]FREDERICK COPLESTON. Historia de la Filosofía. Volumen I. Grecia y Roma. Editorial Ariel. Barcelona. 1994. Página 273.

[54]HIRSCHBERGER J. Breve historia de la filosofía. Editorial Herder. Barcelona. 1977. Página 60.

[55]CARPIO ADOLFO P. Principios de filosofía. Una introducción a su problemática. Segunda edición Quinta reimpresión. Glauco. Buenos Aires.

2004. Página 115.

[56]ARISTÓTELES. Metafísica. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Editorial Gredos. Universidad de Navarra. Madrid. 1994.

Libro I, capítulo 3 ab initio. Páginas 79-8

[57]CARPIO ADOLFO P. Principios de filosofía. Una introducción a su problemática. Segunda edición Quinta reimpresión. Glauco. Buenos Aires. 2004. Página 116.

[58]FREDERICK COPLESTON. Historia de la Filosofía. Volumen I. Grecia y Roma. Editorial Ariel. Barcelona. 1994. Página 276.

[59]CARPIO ADOLFO P. Principios de filosofía. Una introducción a su problemática. Segunda edición Quinta reimpresión. Glauco. Buenos Aires. 2004. Página 119.

[60]HIRSCHBERGER J. Breve historia de la filosofía. Editorial Herder. Barcelona. 1977. Página 65.

[61]HIRSCHBERGER J. Breve historia de la filosofía. Editorial Herder. Barcelona. 1977. Páginas 65-66.

[62]CARPIO ADOLFO P. Principios de filosofía. Una introducción a su problemática. Segunda edición Quinta reimpresión. Glauco. Buenos Aires. 2004. Página 126.

[63]Julián Marías decía que el doctor Angélico no hacía filosofía porque Aristóteles ya la había hecho y que, en todo caso, la hacía en los intersticios del aristotelismo.

[64]COPLESTON FREDERICK. Historia de la Filosofía. Tomo II. De San Agustín a Escoto. Editorial Ariel. Barcelona. 1994. Página 311.

[65]HERRATER MORA JOSE. Diccionario de Filosofía. Tomo II. Vocábulo consultado: Tomás de Aquino (Santo). Editorial Sudamericana. Buenos Aires. Quinta Edición.

[66]GRABMANN MARTIN. Santo Tomás de Aquino. Editorial Labor SA. Barcelona. 1930. Páginas 47 y 48.

[67] REGINALD DE GARRIGOU-LAGRANGE. La síntesis tomista, ediciones Desclée de Brouwer. Buenos Aires. 1947. Páginas 17-18.

[68] REGINALD DE GARRIGOU-LAGRANGE. La síntesis tomista, ediciones Desclée de Brouwer. Buenos Aires. 1947. Página

[69]HERRATER MORA JOSE. Diccionario de Filosofía. Tomo II. Vocábulo consultado: Tomás de Aquino (Santo). Editorial Sudamericana. Buenos Aires. Quinta Edición.

[70]COPLESTON FREDERICK. Historia de la Filosofía. Tomo II. De San Agustín a Escoto. Editorial Ariel. Barcelona. 1994. Página 326.

[71]COPLESTON FREDERICK. Historia de la Filosofía. Tomo II. De San Agustín a Escoto. Editorial Ariel. Barcelona. 1994. Página 495.

[72]GILSON ÉTIENNE. El ser y la esencia. Ediciones Desclée de Brouwer. Buenos Aires.1965. Página 258.

[73]SERTILLANGES AD Santo Tomás de Aquino. Volumen II. Ediciones Desclée de Brouwer. Buenos Aires. 1946. Página 92.

[74]COPLESTON FREDERICK. Historia de la Filosofía. Tomo II. De San Agustín a Escoto. Editorial Ariel. Barcelona. 1994. Página 392.

[75]SANTO TOMAS DE AQUINO. Suma de Teología. Cuarta Edición. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 2001. Parte I. Cuestión 87. Articulo 1.

[76]SERTILLANGES AD Santo Tomás de Aquino. Volumen II. Ediciones Desclée de Brouwer. Buenos Aires. 1946. Página 130.

[77]SERTILLANGES AD Santo Tomás de Aquino. Volumen II. Ediciones Desclée de Brouwer. Buenos Aires. 1946. Página 137.

[78]GRABMANN MARTIN. Santo Tomás de Aquino. Editorial Labor SA. Barcelona. 1930. Páginas 117-118.

[79]SANTO TOMAS DE AQUINO. Suma de Teología. Cuarta Edición. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 2001. Parte I. Cuestión 86. Articulo 1.

[80]GRABMANN MARTIN. Santo Tomás de Aquino. Editorial Labor SA. Barcelona. 1930. Página 124.

[81]GRABMANN MARTIN. Santo Tomás de Aquino. Editorial Labor SA. Barcelona. 1930. Página 118.

[82]SANTO TOMAS DE AQUINO. Suma de Teología. Cuarta Edición. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 2001. Parte I. Cuestión 88. Articulo 1.

[83]SANTO TOMAS DE AQUINO. Suma de Teología. Cuarta Edición. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 2001. Parte I. Cuestión 85. Articulo 1.

[84]SANTO TOMAS DE AQUINO. Suma de Teología. Cuarta Edición. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 2001. Parte I. Cuestión 86. Articulo 1.

[85]COPLESTON FREDERICK. Historia de la Filosofía. Tomo II. De San Agustín a Escoto. Editorial Ariel. Barcelona. 1994. Página 395.

[86]FORMENTE EUDALDO. Metafísica. Ediciones Palabra. Madrid. 2009. Páginas 143 y

[87]GILSON ETIENNE. Elementos de una metafísica tomista del ser. Revista Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico Balmesiano. Número XLI. Núm. 105. Barcelona. 1992. Página 24.

[88]COPLESTON FREDERICK. Historia de la Filosofía. Tomo II. De San Agustín a Escoto. Editorial Ariel. Barcelona. 1994. Página 429.

[89]CRISTIANO BENAVIDEZ. El Ser en Tomás de Aquino desde la perspectiva de Cornelio Fabro. Azafea. Revista Filosófica. No 16. Ediciones Universidad de Salamanca. 2014. Página 115.

[90]GILSON ÉTIENNE. El ser y la esencia. Ediciones Desclée de Brouwer. Buenos Aires.1965. Página 14.

[91]GILSON ETIENNE. El ser y la esencia. Ediciones Desclée de Brouwer. Buenos Aires.1965. Página 9.

[92]GILSON ETIENNE. El ser y la esencia. Ediciones Desclée de Brouwer. Buenos Aires.1965. Páginas 14 y 15.

[93]GILSON ETIENNE. Elementos de una metafísica tomista del ser. Revista Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico Balmesiano. Número XLI. Núm. 105. Barcelona. 1992. Página 10.

[94]SANTO TOMAS DE AQUINO. Suma de Teología. Cuarta Edición. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 2001. Parte I. Cuestión 4. Articulo 1.

[95]ROSSELLO FRANCESC TORRALBA. Metafísica del ser y de la vida en Santo Tomás. Revista española de filosofía medieval. Universidad de Córdoba. Número 0. 1993. Página 243.

[96]ROSSELLO FRANCESC TORRALBA. Metafísica del ser y de la vida en Santo Tomás Revista española de filosofía medieval. Universidad de Córdoba. Número 0. 1993. Página 245.

[97]GARDEIL HD Iniciación a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino. 4- Metafísica. Editorial tradicional. México. 1974. Página 136-137.

[98]GONZALEZ ZEFERINO, CARDENAL. Filosofía Elemental. Tomo II. Segunda edicion. Madrid 1886. págs.

[99]GONZALEZ ZEFERINO, CARDENAL. Filosofía Elemental. Tomo II. Segunda edicion. Madrid 1886. págs.

[100]CRISTIANO BENAVÍDEZ. El Ser en Tomás de Aquino desde la perspectiva de Cornelio Fabro. Azafea. Revista Filosófica. No 16. Ediciones Universidad de Salamanca. 2014. Página 123.

[101]FORMENTE EUDALDO. Metafísica. Ediciones Palabra. Madrid. 2009. Página 235.

[102]GILSON ETIENNE. Elementos de una metafísica tomista del ser. Revista Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico Balmesiano. Número XLI. Núm. 105. Barcelona. 1992. Página 11.

[103]DERISI OCTAVIO, MONSEÑOR. Nuevos aportes a la metafísica tomista. Revista Humanitas. Universidad de Nuevo León. Número 19. 1978. Página 28.

[104]GOMEZ PEREZ RAFAEL. Introducción a la Metafísica. Cuarta edición. Ediciones Rialp SA. Madrid. 1990. Página 115.

[105]ROSSELLO FRANCESC TORRALBA. Metafísica del ser y de la vida en Santo Tomás Revista española de filosofía medieval. Universidad de Córdoba. Número 0. 1993. Página 243.

[106]EUDALDO FORMÓN. Identificación de Thomas. 2da edición. Datos de fundación gratuitos. Pamplona. 2005. Página 50.

[107]SERTILLANGES AD Santo Tomás de Aquino. Volumen II. Ediciones Desclée de Brouwer. Buenos Aires. 1946. Página 92.

[108]GONZALEZ ZEFERINO, CARDENAL. Filosofía Elemental. Tomo II. Segunda edicion. Madrid 1886. Pág. 194.

[109]Cf. GONZALEZ ZEFERINO, CARDENAL. Filosofía Elemental. Volumen II. Segunda edicion. Madrid 1886. Pág. 195.

[110]ROSSELLO FRANCESC TORRALBA. Metafísica del ser y de la vida en Santo Tomás Revista española de filosofía medieval. Universidad de Córdoba. Número 0. 1993. Página 247.

[111]GONZALEZ ZEFERINO, CARDENAL. Filosofía Elemental. Tomo II. Segunda edicion. Madrid 1886. págs. 196-197.

[112]GONZALEZ ZEFERINO, CARDENAL. Filosofía Elemental. Tomo II. Segunda edicion. Madrid 1886. Pág. 198.

[113] Una clase es un conjunto de entidades llamadas miembros que tienen al menos una característica común. Por ejemplo: la clase de los hombres.
Género es un conjunto de entidades que tiene mayor extensión y menor comprensión que las especies. Por ejemplo: la clase de los animales es un género en relación con la clase de los hombres, que es una especie de ese género.
Pero la clase de los animales es una especie del género que constituye la clase de los seres vivientes. La especie es una clase subordinada al género.

[114]ROMERO FRANCISCA TOMAR. La escala de los seres en la filosofía de Tomás de Aquino. Revista española de filosofía medieval.
Universidad de Córdoba. Número 0. 1993. Página 226.

[115]ROMERO FRANCISCA TOMAR. La escala de los seres en la filosofía de Tomás de Aquino. Revista española de filosofía medieval.
Universidad de Córdoba. Número 0. 1993. Página 227

[116]ROMERO FRANCISCA TOMAR. La escala de los seres en la filosofía de Tomás de Aquino. Revista española de filosofía medieval.
Universidad de Córdoba. Número 0. 1993. Página 228.

[117]ROMERO FRANCISCA TOMAR. La escala de los seres en la filosofía de Tomás de Aquino. Revista española de filosofía medieval.
Universidad de Córdoba. Número 0. 1993. Página 230.

[118] Santo Tomás se refiere a la operación como fin y perfección de todo ser.
El buen funcionamiento de una entidad es lo que la caracteriza, le da valor y la define entre sus pares. A través de su operación, la entidad se realiza como tal.
Una entidad no puede definirse sólo por su esencia. La inteligibilidad de una entidad es su actualidad, y ésta se obtiene por su funcionamiento. Es decir, por su forma de operar. Las entidades se conocen por sus obras.

[119]ROMERO FRANCISCA TOMAR. La escala de los seres en la filosofía de Tomás de Aquino. Revista española de filosofía medieval.

Universidad de Córdoba. Número 0. 1993. Página 234.

[120]GOMEZ PEREZ RAFAEL. Introducción a la Metafísica. Cuarta edición. Ediciones Rialp SA. Madrid. 1990. Página 124.

[121]GOMEZ PEREZ RAFAEL. Introducción a la Metafísica. Cuarta edición. Ediciones Rialp SA. Madrid. 1990. Página 129.

[122]GOMEZ PEREZ RAFAEL. Introducción a la Metafísica. Cuarta edición. Ediciones Rialp SA. Madrid. 1990. Página 131.

[123]GOMEZ PEREZ RAFAEL. Introducción a la Metafísica. Cuarta edición. Ediciones Rialp SA. Madrid. 1990. Página 133.

[124]GARDEIL HD Iniciación a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino. 4-Metafísica Trabajo citado. Editorial tradicional. México. 1974. Página 79.

[125]FORMENT EUDALDO. La sistematización de Santo Tomás de los trascendentales. Contrastes. Revista interdisciplinar de filosofía. Volumen I. 1996. Málaga (España). Página

[126]FORMENT EUDALDO. La sistematización de Santo Tomás de los trascendentales. Contrastes. Revista interdisciplinar de filosofía. Volumen I. 1996. Málaga (España). Páginas 109-110.

[127]FORMENT EUDALDO. La sistematización de Santo Tomás de los trascendentales. Contrastes. Revista interdisciplinar de filosofía. Volumen I. 1996. Málaga (España). Página

[128] GARDEIL HD Iniciación a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino. 4-Metafísica Obra citada. Tradición editorial. México 1974. Página 82. La frase latina dice: El um (uno) y la entidad no son naturalezas diferentes. Al contrario, significan la misma naturaleza.

[129]FORMENTE EUDALDO. Metafísica. Ediciones Palabra. Madrid. 2009. Página 268.

[130]GARDEIL HD Iniciación a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino. 4-Metafísica Trabajo citado. Editorial tradicional. México. 1974. Página 80.

[131]HERRATER MORA JOSE. Diccionario de Filosofía. Tomo II. Vocabulario consultado: “Pitágoras”. Editorial Sudamericana. Buenos Aires. Quinta Edición.

[132]HERRATER MORA JOSE. Diccionario de Filosofía. Tomo II. Vocábulo consultado: “Número”. Editorial Sudamericana. Buenos Aires.

Quinta Edición.

[133]SERTILLANGES AD Santo Tomás de Aquino. Volumen I. Ediciones Desclée de Brouwer. Buenos Aires. 1946. Página 43.

[134]SERTILLANGES AD Santo Tomás de Aquino. Volumen I. Ediciones Desclee de Brouwer. Buenos Aires. 1946. Página 43.

[135]SERTILLANGES AD Santo Tomás de Aquino. Volumen I. Ediciones Desclée de Brouwer. Buenos Aires. 1946. Páginas 46-47.

[136]SAO TOMÁS DE Aquino. Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles. Prólogo, edición y traducción de Jorge Morán. Cuadernos del Anuario Filosófico Número 92. Universidad de Navarra. 1999. Lección 2.

Página 41.

[137]SAO TOMÁS DE Aquino. Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles. Prólogo, edición y traducción de Jorge Morán. Cuadernos del Anuario Filosófico Número 92. Universidad de Navarra. 1999. Lección 2.

Página 42.

[138]SAO TOMÁS DE Aquino. Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles. Prólogo, edición y traducción de Jorge Morán. Cuadernos del Anuario Filosófico Número 92. Universidad de Navarra. 1999. Lección 2.

Páginas 44-45.

[139]ARISTÓTELES. Metafísica. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Editorial Gredos. Universidad de Navarra. Madrid. 1994.

Libro X, capítulo 3. Folio 402.

[140]SAO TOMÁS DE Aquino. Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles. Prólogo, edición y traducción de Jorge Morán. Cuadernos del Anuario Filosófico Número 92. Universidad de Navarra. 1999. Lección 2.

Página 45.

[141]GARDEIL HD Iniciación a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino. 4- Metafísica. Editorial tradicional. México. 1974. Página 89.

[142]FORMENTE EUDALDO. Metafísica. Ediciones Palabra. Madrid. 2009. Página 281.

[143]FORMENTE EUDALDO. Metafísica. Ediciones Palabra. Madrid. 2009. Páginas 285 y

[144]GOMEZ PEREZ RAFAEL. Introducción a la Metafísica. Cuarta edición. Ediciones Rialp SA. Madrid. 1990. Página 181.

[145]FORMENTE EUDALDO. Metafísica. Ediciones Palabra. Madrid. 2009. Página 288.

[146]FORMENTE EUDALDO. Metafísica. Ediciones Palabra. Madrid. 2009. Página 287.

[147]SERTILLANGES AD Santo Tomás de Aquino. Volumen I. Ediciones Desclée de Brouwer. Buenos Aires. 1946. Página 62.

[148]GARDEIL HD Iniciación a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino. 4- Metafísica. Editorial tradicional. México. 1974. Páginas 90 y 91.

[149]GOMEZ PEREZ RAFAEL. Introducción a la Metafísica. Cuarta edición. Ediciones Rialp SA. Madrid. 1990. Página 185.

[150]SERTILLANGES AD Santo Tomás de Aquino. Volumen I. Ediciones Desclée de Brouwer. Buenos Aires. 1946. Página 66.

[151]GARDEIL HD Iniciación a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino. 4- Metafísica. Editorial tradicional. México. 1974. Página 94.

[152]SERTILLANGES AD Santo Tomás de Aquino. Volumen I. Ediciones Desclée de Brouwer. Buenos Aires. 1946. Página 67.

[153]GARDEIL HD Iniciación a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino. 4- Metafísica. Editorial tradicional. México. 1974. Páginas 94.

[154]SERTILLANGES AD Santo Tomás de Aquino. Volumen I. Ediciones Desclée de Brouwer. Buenos Aires. 1946. Página 68.

[155]SERTILLANGES AD Santo Tomás de Aquino. Volumen I. Ediciones Desclée de Brouwer. Buenos Aires. 1946. Página 69.

[156]FORMENTE EUDALDO. Metafísica. Ediciones Palabra. Madrid. 2009. Páginas 285-295.

[157]SERTILLANGES AD Santo Tomás de Aquino. Volumen I. Ediciones Desclée de Brouwer. Buenos Aires. 1946. Página 70.

[158]GOMEZ PEREZ RAFAEL. Introducción a la Metafísica. Cuarta edición. Ediciones Rialp SA. Madrid. 1990. Página 187.